# كيف أكتب بحثاً؟

تقنية مقترحة على ضوء
الأساليب البحثية الحوزوية

# كيف أكتب بحثًا؟

## تقنية مقترحة على ضوء
## الأساليب البحثية الحوزوية

حسين إبراهيم شمس الدين

طبعة محدودة تجريبية

الطبعة الأولى 2021

تصميم الغلاف:

**أحلى إميل محفوظ**

إخراج فني:

**ماجد مصطفى**

طباعة:




07762001 - 70743117

dpidigitalprint2020@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

# الفهرس

# مقدمة

الكتاب الذي بين أيدينا ليس كتابًا في البحث العلمي بالمعنى المتعارف عليه، ولا يندرج تحت عناوين كمنهجية البحث العلمي أو مناهج البحث وما شاكل، إنما هو محاولة لنقل تجربة عملية وتقنية خاصة للكتابة البحثية في مجالات العلوم الحوزوية، كالفلسفة والكلام والفقه الاستدلالي وأصول الفقه، لذا فهو يشتمل في غالبه على نصائح وإرشادات عملية بعيدًا -إلى حد ما- عن الكلام النظري التجريدي حول ماهية

البحث ومناهجه وعن الكلام التقني الخاص ككيفية ترتيب المصادر والاقتباسات. هو بكل وضوح، مرشد عملي للباحث الحوزوي.

نتيجة ممارستي لعملية البحث والكتابة، ومتابعة أبحاث بعض الأفاضل والطلاب في الحوزة العلمية، كان السؤال الأبرز الذي يطرح عليّ: كيف نبدأ بالكتابة؟ ما هي الخطوات التي على أساسها أكتب؟ هل أقرأ كل شيء قبل الكتابة؟ كيف أنظم الأفكار قبل الكتابة؟ وما إلى ذلك من الأسئلة التي في جوهرها أسئلة عن «التقنية».

وقد توصلت إلى طريقة جيدة جدًا -بتقديري- تستطيع أن تكون مرشدًا لكل باحث وكاتب في خصوص هذه العلوم، وكنت قد طرحتها وباحثتها مع عدد من الأصدقاء فوجدوها مثمرة وواضحة بحيث تزيل كثيرًا من الإبهامات والهواجس التي تواجه أي شخص يريد البدء بمشروع تأليف كتاب أو

بحث أو حتى مقالة، وهذه التقنية -التي سيكون الكتاب متمحورًا حولها- ليست تقنية مبتكرة من الصفر، بل هي مستقاة من أساليب العلماء الكبار في التصنيف والكتابة، فكأنها أصل مفروغ عنه بينهم بحيث تجدهم إذا أرادوا البدء ببحث يحومون حول هذه التقنية، ولا ندّعي أننا أتينا بشيء جديد على مستوى الروح واللب الموجود هنا، وإنما الجديد هو إبراز هذه التقنية من الأمر الخفي المتفق عليه ضمنًا بين العلماء، وتظهيره بما يجعله قائمًا في نفسه.

وما هو مطروح في هذا الكتاب، لا يصل إلى ثمرته من دون تدريب وتمرّس، ولذا أنصح القارئ العزيز بعد قراءته الفصل الأول المتعلق بكيفية اختيار الموضوع وكيفية تحديده أن يختار موضوعًا بحثيًا خاصًا به، ويكمل القراءة لبقية الفصول آخذًا بعين الاعتبار بحثه الذي اختار عنوانه، فيحاول أن يطبق الأفكار الموجودة حتى يكون قد أنهى بحثه على مستوى الترتيب في ذهنه مع الانتهاء من القراءة التامة للكتاب.

وختامًا، فإن هذا الكتاب يقع على ثلاثة فصول وثلاثة ملاحق، يعالج الفصل الأول فيه كيفية اختيار الموضوع وتحديده، وتحويل العنوان العام الذي يختاره الباحث إلى موضوع محدد قابل للبحث العلمي، والفصل الثاني يطرح الخطوات العملية والتطبيقية للتقنية المقترحة، والفصل الثالث يذكر بعض التطبيقات لما أشير إليه في الفصل الثاني، وأما الملاحق فهي عبارة عن نماذج يمكن للقارئ العزيز قراءتها ليجد أمامه نموذجًا نهائيًا لما هو مطروح في الفصول السابقة.

**حسين إبراهيم شمس الدين**

**جبل عامل- ربيع 2021 ميلادية**



# الفصل الأول:

# نظرة عامة حول تحديد موضوع البحث

أن تكتب لا يعني أنك قد اجتزت كل مراحل البحث الذهني والفكري وأنك قد قرأت مئات الكتب حول الموضوع الذي تريد الكتابة حوله، بكل بساطة، إن الكتابة هي نوع من الدراسة والتحصيل، تتميز عن غيرها من تقنيات الدراسة، أنها أشد خطورة وجدية لأنها ستظهر في النهاية على هيئة ثابتة وراسخة لا يمكن تبديلها مع الأيام.

قد تشترك في مناظرة أو مباحثة مع صديق لك، وتقول بعض الأفكار ولكنك إذا رجعت إلى نفسك وتأملت أكثر فإنك قد تتراجع عن بعض ما قلته، وهذا أمر سهل إذ يمكنك أن تصلح أقوالك في مناظرات ومباحثات أخرى، ولكنك إذا حملت القلم وأردت أن تسطّر جملة عليك أن تجعل في خلفية دوافعك

أن تكتب لا يعني أنك قد اجتزت كل مراحل البحث الذهني والفكري وأنك قد قرأت مئات الكتب حول الموضوع الذي تريد الكتابة حوله، بكل بساطة، إن الكتابة هي نوع من الدراسة والتحصيل



للكتابة أن كل كلمة تكتبها قد كتبت عليك، ففي الحقيقة إن كتاباتنا هي التي تكتب شخصيتنا وهويتنا وأفكارنا للآخرين، لذا لا بد من الحذر أولًا وقبل كل شيء من الخطوات الناقصة إن من جهة البيان أو من جهة الاستدلال، ولكن لا ينبغي لهذا الأمر أن يجعلك تقف وتجمد في مكانك بحيث يتحول هذا الحذر إلى يأس أو قوة مانعة لك من الكتابة، بل غاية ما أريد قوله، إن الكتابة هي مرحلة من مراحل الدراسة الحساسة، فينبغي أن تكون مرفقة دومًا بالتأمل والتحقق من كل كلمة أو بيان نخطّه بأقلامنا.

نعم، أحيانًا تنضج الأفكار في أذهاننا بشكل نهائي، قبل أن نفكر في الكتابة، ونقرأ الكتب ونسأل العلماء والخبراء ونتباحث حتى نقتنع بقضية ما، ومن ثم إذا قررنا أن نكتب مقالًا فإننا قد نكتبه وفي بالنا كل المصادر البحثية والقراءات والدراسات السابقة ولا يكون علينا إلا تنظيم المقالة أو البحث وصياغة ما نمتلكه من مخزون فكري ناضج.

لكن ليس الأمر كذلك دائمًا، بل عليك أن تتعلم عبر الكتابة، إذ عليك أن تضع الموضوع الذي تريد بحثه وبقدر مطالعتك ودراستك له تفتتح الكتابة بمخطط إجمالي لما تريد أن تكتب، ثم تنكبّ على الكتب والمصادر ويترافق تحصيلك لما تدرس وتطالع مع كتابتك للبحث، يشبه هذا الأمر تقنية «التقرير» المعتمدة لدى العلماء منذ القدم في الحوزة العلمية، حيث إن التلميذ يسمع درس أستاذه، ثم يقرأ حول نفس الموضوع من كتب أخرى فيكوّن نظرة تفصيلية ونقدية لدرس أستاذه، فيعيد كتابة الدرس على ضوء تحصيله لما سمعه وما قرأه وهكذا في الدرس اللاحق وهكذا، ولسنا بصدد بيان آليات التقرير وكيفية كتابته، ولكن ليبق في البال أن الكتابة هي أعلى مستويات التحصيل والدراسة وليست أمرًا يأتي بعد الفراغ نهائيًا من الدراسة. فالدراسة لا تنتهي والكتابة تساعدنا في التفكير والدراسة.

في هذا المتن لن نتكلم عن شروط البحث الخارجية، أي الشروط الموضوعية لاختيار الموضوع والمصادر، بل الكلام يقع فقط على الجهة النفسية والعوامل المهارية والتنظيمية للكتابة، إذ لا شك في أن اختيار موضوع البحث لا ينبغي أن يكون انتقاءً اعتباطيًا يرجع فقط إلى عوامل الرغبة الذاتية، بل لا بد للباحث أن يكون رساليًا، أي أن يلحظ حين اختياره لموضوع البحث عوامل حاجة المجتمع والناس والأمة والمسار الفكري، فيختار ما هو إشكالي وآني ويحتاج لمعالجات وإجابات جديدة وواضحة ومقنعة، فإذا أراد أن يبحث موضوعًا عقائديًا مثلًا لا يحسن أن يختار موضوعًا قد تم هضمه بحثيًا بحيث لا يجد شيئًا جديدًا لتقديمه كقضية نفي الجسمية عن الله تعالى، والتي نجد – برأينا القاصر- أنها قضية تم تجاوزها على مستوى البناء العقائدي، بل عليه أن يستمع لإشكالات وأسئلة المحيط الاجتماعي والإعلامي وحتى السياسي الذي يجوب مولّدًا طروحات تتطلب تعميقًا وأجوبة عن أسئلة

”

اخـتـيـار مـوضـوع البحث لا ينبغـي أن يـكـون انـتـقـاءً اعتباطيًا يرجع فقط إلى عوامل الرغبة الذاتية، بل لا بد للباحث أن يكون رساليًا، أي أن يلحظ حين اختياره لموضوع البحث عوامل حاجة المجتمع والـنـاس والأمـة

“

غضة وجديدة، هذا كله بالنسبة إلى الشروط الخارجية للبحث ولاختيار موضوع البحث، وكما قلنا لسنا بصدد بيان هذا الأمر هنا، ما نريده بيانه هو في الخطوة اللاحقة على اختيار الموضوع.

## الخطوة الأولى: تحويل العنوان إلى موضوع بحثي

عادة ما يكون الموضوع الذي يختاره الباحث عامًا وفضفاضًا، ولنسمه «عنوانًا»، فيقول مثلًا «أريد أن أبحث عن حق حضانة المرأة لأولادها في الإسلام»، ولكن أول ما ينبغي أن نلتفت إليه هو أن البحوث ذات العناوين الفضفاضة ليست علمية أو بحثية، إذ ينبغي أن يتحول هذا الموضوع إلى موضوعات عبر تفكيكه وتجزئته إلى عناوين لكل منها بحثه الخاص، فمثلًا:

أي شيء تريد أن تبحث: تريد أن تبحث عن حق الحضانة من زاوية فقهية؟ أم تفسيرية؟

تريد أن تبحث في النصوص الدينية فقط؟ أم في آراء الفقهاء أيضًا؟

هل تريد أن تقدم دراسة وصفية للأحكام الشرعية على طول تاريخ الفقه الإمامي حول هذه القضية؟ أم تريد أن تؤسس لبحث ورؤية نقدية لا تقتصر على الوصف فقط؟

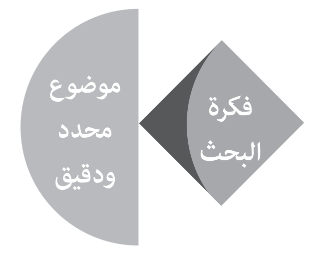
هل تريد أن تبحث الموضوع بكل أطرافه عند كل الفقهاء؟ أم ستقتصر على البحث المقارن عند بعضهم؟

هل منهجك البحثي هو منهج فقهي تقليدي أم منهج تاريخي أم منهج اجتماعي؟

هذه الأسئلة وغيرها، تهدف إلى تحويل الموضوع الذي تم اختياره من موضوع عادي إلى موضوع علمي بحثي، فقد تكون حصيلة إجابات عن هذه الأسئلة تجعل موضوع البحث هو التالي:

1. «حق حضانة المرأة في الفقه الإسلامي: دراسة وصفية لآراء الفقهاء من القرن الثالث الهجري إلى القرن الخامس عشر الهجري».
2. «حق حضانة المـرأة في الإسـلام: دراسـة مقارنة بين المذهب الشافعي والمذهب الامامي في العصر الحالي».

فالموضوع عندئذ يكون واضح المعالم جدًا بحيث لو قرأ أحدهم العنوان لعرف تمامًا محل البحث، هذا ما يمكن أن نطلق عليه: تحويل موضوع البحث من الطرح الواسع إلى الطرح الدقيق، وهذه أولى مراحل اختيار الموضوع.



## الخطوة الثانية: رصد المصادر والمراجع

يفترق المصدر عن المرجع في أن المصدر عبارة عن الدراسات والكتب الأمّ أي التي تكون لها الصدارة في البحث وهي ما يكون عادة أول ما كتب حول هذا الموضوع والأقدم حسب زمن التأليف، ولكن ليست هذه قاعدة عامة، بخلاف المراجع التي تكون عبارة عن كتب ومقالات وأبحاث لاحقة وألفت على ضوء المصادر سواء أكانت شروحات للمصادر أم تعليقات عليها أم مقالات بحثية في مجلات وما شاكل، وحتى يتضح الكلام أكثر نعطي مثالًا حول الفرق بين المصدر والمرجع في الفلسفة مثلًا، فإذا أردت البحث في موضوع فلسفي كأصالة الوجود واعتبارية الماهية، فمصادر البحث هي كتب صدر المتألهين الشيرازي وملا هادي السبزواري مثلًا، ومراجع البحث كتاب شرح المنظومة للشهيد مطهري وأصول الفلسفة والمنهج الواقعي مثلًا، وكذلك إذا أردنا أن نبحث بحثًا فقهيًا فعلينا الرجوع إلى أبحاث الخارج للفقهاء سواء القدماء منهم أم

المتأخرين كمصادر للبحث مضافًا إلى القرآن وكتب الحديث بطبيعة الحال، وأما مراجع البحث فقد تكون بعض المقالات في مجلات فقهية تخصصية مثلًا.

إذا اتضح ذلك، فالخطوة الثانية بعد تحويل العنوان الواسع إلى موضوع محدد ودقيق، هي أن نبحث عن المصادر والمراجع الخاصة لبحثنا، ولنسمها جميعًا «الدراسات السابقة»، وعملية التنقيب عن الدراسات السابقة مهارة خاصة لا بد أن نبدأ بتحصيلها وتنمو رويدًا رويدًا مع كل بحث جديد، وإليك بعض النصائح المعينة على هذا الأمر:

1. اسأل الخبراء: لكل شخص منا معرفة بأساتذة وخبراء في مجال معيّن، كأساتذة الفلسفة أو الفقه أو الكلام أو العقيدة أو علوم اللغة مثلًا، والخطوة التي ينبغي أن لا يتم تجاوزها هي أن تأخذ موعدًا مع هؤلاء الأساتذة وتطرح عليهم موضوع بحثك بشكل دقيق ومقتضب،

وتطلب منهم إرشادك للمصادر المعينة على ذلك أولًا، ثم المراجع، وتدون ذلك قبل البدء بالخطوة الثانية.

2. نقّب في المكتبات: فإذا كان بحثك فلسفيًا تتوجه إلى قسم الفلسفة في المكتبة، وتبذل وقتًا في التنقيب عن عناوين الكتب، فالكتاب الذي تجد عنوانه قريبًا من موضوعك، تجعله جانبًا ضمن الكتب التي ستستفيد منها، وهكذا حتى تجمع العدد الأكبر من الكتب، ثم تبدأ بقراءة جزء من المقدمة وكامل الفهرس، فإن وجدت الكتاب أجنبيًا بالتمام عن موضوع بحثك وضعته جانبًا أي تستغني عنه، وإن وجدت في فهرسه أو في مقدمته ما يؤشر بشكل صريح إلى أنه يتناول جـزءًا من موضوعك فلتجعله ضمن الكتب التي ستستفيد منها، وإن لم يتضح لك الأمر من المقدمة والفهرس، فابدأ بمطالعة سريعة للعناوين الداخلية في الكتاب والتي لم تدرج في الفهرس فإن وجدت شيئًا

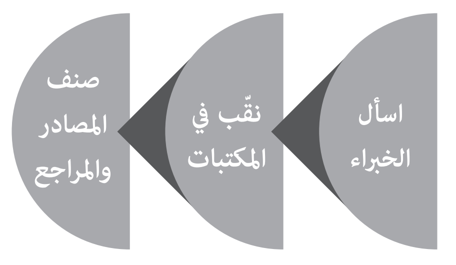
مهمًا أخذته أيضًا.

ولا بد أن نعلم أن زيارة المكتبات ينبغي أن تكون دورية ولا نقتصر على زيارة واحدة ولمكتبة واحدة فقط، كما لا ينبغي أن نغفل عن المكتبات الإلكترونية أيضًا، وشخصيًا كنت ألجأ في مطلع كل عام إلى دور النشر وآخذ اللائحة الكاملة لكتب كل دار وأجعلها في مكتبتي، بحيث إذا أردت أن أبحث في موضوع ما قرأت لوائح الكتب جميعًا وحددت ما أريده من الكتب، وهذه التقنية مهمة جدًا ومفيدة حسب تجربتي الخاصة وتوفر وقتًا كبيرًا.

3. افصل المراجع عن المصادر: بعد أن تجمع عناوين الكتب، عليك أن تفصل بين المصادر والمراجع، فالمصادر لها الأولوية في القراءة والاقتباس والبحث، وتأتي المراجع في خطوة لاحقة. ولكن لا يعني هذا بالضرورة أننا حين المطالعة البحثية قبل الكتابة نبدأ بالمصادر أولًا، بل إن

المراجع قد يكون لها حق الصدارة أحيانًا في المطالعة، بحيث يكون كتاب مرجعي ما قد شرح نظرية فلسفية مثلًا بطريقة يسهل فهمها مقارنةً بالكتب المصدرية، فنقرأها في هذا المرجع ثم نلجأ إلى المصدر، ما أريد قوله أنه حين الكتابة لا ينبغي أن نقدم حين الاستشهاد بقول ما المرجع على المصدر.

هذه الخطوات كلها سابق على البدء فعلًا بالقراءة البحثية، حيث سيتضح أن القراءة البحثية تأتي بعد تقسيم البحث على أبوابه وفصوله.



## الخطوة الثالثة: **مقترح سير الأبحاث**

عادة ما يكون الباحث ساعيًا بالدرجة الأولى وراء فكرة البحث إلى أن يقدم ما هو جذري وجديد في بحثه، ولكن بتقديرنا إن البحث الجذري والذي يكون عبارة عن تأسيس وتأصيل لما هو جديد على مستوى الفكر والمضمون، لا بد أن يكون مسبوقًا بمجموعة من الأبحاث في السياق البحثي نفسه بحيث يتمكن الباحث بعد ذلك من كتابة البحث أو الكتاب الجذري، وههنا نقدم مقترحًا ثلاثي الخطوات لكل باحث بحيث تشكل كل خطوة مرتبة من مراتب البحث في المضمون نفسه، ويتضح هذا الأمر من خلال التطبيقات على الأمثلة:

1. الخطوة الأولى: بحث وصفي/ رصدي- نقدي
2. الخطوة الثانية: بحث مقارن
3. الخطوة الثالثة: بحث جذري

وعلى سبيل المثال لو أراد شخص أن يقوم ببحث فقهي حول مسألة «الهلال ودخول الشهر القمري ونهايته»، فلا أنصح شخصيًا أن يبدأ ببحث في الروايات والآيات سعيًا لتقديم ما هو جديد جذريًا، بل لا بأس بأن يكتب على الأقل بحثين قبل هذه الخطوة، الأول ما يكون بحثًا حول موضوع في مدرسة فكرية ما أو عند شخصية معينة أو بحثًا رصديًا لآراء حول الموضوع على خط زمني محدد، فعلى سبيل المثال لا الحصر يبدأ ببحث بعنوان «مسألة الهلال في المذاهب الإسلامية: دراسة رصدية لفتاوى الفقهاء واختلافاتهم في القرنين الأخيرين» والثاني بعنوان «مسألة الهلال في الفقه الإمامي: دراسة مقارنة بين السيد الخوئي والسيد الحكيم»، ويمكنه أن يُكثر أطراف المقارنة، فليس بالضرورة أن تكون المقارنة بين شخصين فقط، ثم بعد أن يكتب عدة أبحاث – اثنين على الأقل- يمثلان الخطوتين الأوليين، يكون قد اطلع على حال الموضوع ووصفه ورصده بشكل وافٍ، وأقام مقارنات وكتب في الأثناء بعض

النقود، فيصبح مؤهلًا لأن يكتب بحثًا يبدأ فيه ببحث المسألة جذريًا لا على مائدة غيره، وإنما يستفيد من أقوال الآخرين على سبيل الاستشهاد أو التأييد.

وعليه، يتضح أن «فكرة» البحث لا بد من تطويرها حتى تصبح «مشروعًا بحثيًا» مشتملًا على عدة أبحاث، وهذه الأبحاث تندرج ضمن ثلاثة أصناف على الترتيب المتقدم، ولا ينبغي لهذا الأمر أن يجعل القارئ مشوّش الفكر من أن البحث تحول إلى أبحاث وأصبح الأمر صعبًا جدًا، فإن ما أذكره هو في الحقيقة نصيحة لكل شخص أراد بناء منظومته البحثية في موضوع ما، فعليه أولًا أن يبدأ برصد الأقوال والآراء ونقدها بشكل كبير حتى يصبح لديه إحاطة بما هو موجود، فكثيرًا ما يتسرع بعض الباحثين لتقديم ما هو جديد بظنّه، ولكنه يقع في غفلة عدم الاطلاع على ما هو موجود ومكتوب، بل على الباحث في البدء أن يرصد وينقد الدراسات السابقة، فيتحصل لديه إحاطة بما

"

"فـــكــــرة" الــبـــحـــث لا بـــد

مـــن تـــطـــويـــرهـــا حـــتـــى

تصبح "مـشـروعًــا بحثيًا"

مشتملًا على عـدة أبحاث

"

هو مطروح حول موضوع البحث، أو بتعبير أدق حول فكرة البحث التي تحولت إلى موضوعات حسب كل بحث على حدة.

وبعد أن يتقن الباحث الرصد والوصف، ينتقل لمرحلة أعلى وهي المقارنة، فلا يكتفي كما كان في المرحلة الأولى بالرصد بل يسعى للمقارنة فيحدد أثناء المقارنة نقاط قوة الأقوال والآراء ويصبح أعمق في قراءة الآراء، وأيضًا كثيرًا ما يغفل الباحثون نتيجة عدم إقامة الدراسات المقارنة عن وجود آراء مناقضة أو مخالفة لما يرونه عند من يقرأون له من العلماء والمفكرين، والمقارنة قد تكون بين شخصين أو بين مدرستين فكريتين.

مثال آخر: لو فرضنا شخصًا يريد أن يقيم بحثًا حول مسألة تجرد النفس، فعليه أولًا أن يقيم بحثًا رصديًا، وثانيًا بحثًا مقارنًا وأخيرًا يقدم ما يراه جديدًا، ونحن نطرح للصنف الأول أمثلة من موضوعات للبحث وللثاني موضوعات كذلك على سبيل المثال لا الحصر:

الأبحاث الوصفية\ الرصدية- النقدية:

1. «مسألة تجرد النفس عند المتكلمين الإسلاميين: دراسة وصفية للمسائل الكلامية والآراء الموجودة حولها»

2. «مسألة تجرد النفس عند العلامة الطباطبائي: قراءة في الأبحاث الفلسفية في تفسير الميزان»

3. «مسألة تجرد النفس عند ابن سينا: دراسة تفصيلية رصدية لآرائه»

الأبحاث المقارنة:

1. «تجرد النفس بين المحقق الطوسي والعلامة المجلسي: دراسة مقارنة»

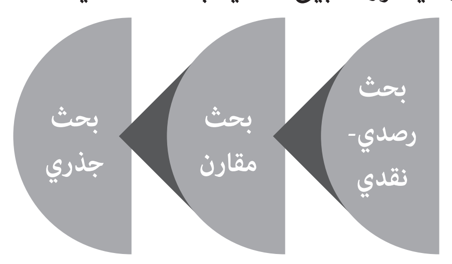
2. «تجرد النفس بين حكمة المشاء والحكمة المتعالية والحكمة الإشراقية: دراسة مقارنة في المفهوم والأدلة»

وبعد أن يُتمّ هاتين المرحلتين، يمكن أن ينهي مشروعه البحثي ببحث أو كتاب، يؤسس فيه لما يراه تحولًا في الرؤية لديه أو تأصيلًا جديدًا، ولكن الباحث قد لا يصل للمرحلة الثالثة إذ قد يجد نفسه مقتنعًا تمامًا بما قدمته بعض المدارس أو أحد الأعلام، فلا يجد نفسه مؤهلًا لأن يكتب بحثًا جذريًا، اللهم نعم قد يقدم بحثًا جذريًا على مستوى التوفيق بين المختلفات أو لإصلاح بعض الأخطاء في الفهم التي وجدها في بعض الكتب أو الفلسفات.

وقد ينتقل الباحث مباشرة لكتابة بحث جذري تأصيلي لأنه قد أحاط فكريًا بالآراء والمقارنة بينها، بحكم دراسته أو مطالعاته المكثفة، فلا يجد ضرورة للكتابة في ذلك، أو لأن غيره قد كتب في هذا المجال.

ولا بد من الإشارة إلى أن البحث الرصدي، لا تتحقق فيه التقنية الآتية، بل هي أشبه بعرض وصفي وللكاتب أن يذكر بعضًا

من النقد، وما سنطرحه خاص بالبحث الجذري ويمكن إدماج بعض الخطوات في البحث المقارن، ويمكن الرجوع إلى الملاحق لقراءة نموذج من الأبحاث الرصدية. هذا مضافًا إلى أن البحث قد يشتمل على عدة مسائل ومدعيات، فما يأتي من التقنية وإن كان ظاهره معالجة دعوى واحدة ولكن البحث قد يشتمل على أكثر من دعوى فيتكرر تطبيق التقنية بتعدد المدعيات.





# الفصل الثاني:

# خطوات تطبيق التقنية

بعد أن اتضحت الرؤية العامة لمشروع البحث، نستعرض فيما يلي ما كنا وعدنا به وهو الأساس في هذا المتن، أي الخطوات العملية للكتابة في الأبحاث والكتب الحوزوية، وهذه التقنية تعتمد بشكل أساسي على خمس مراحل:

1. المرحلة الأولى: تحرير محل النزاع
2. المرحلة الثانية: المبادئ التصورية والتصديقية
3. المرحلة الثالثة: الأدلة على المدعى
4. المرحلة الرابعة: الأدلة على إبطال المدعى، أو الإشكالات التي قد تذكر، أو ما يقال له أحيانًا «دفع حجج الخصوم».
5. المرحلة الخامسة: إشارات عامة

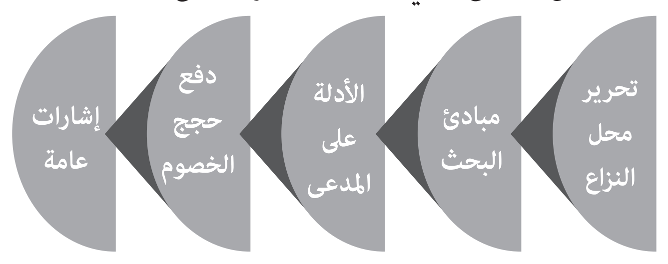
وقبل البدء بتفصيل الكلام حول هذه الخطوات لا بد أن نشير إلى أن هذه الخطوات قد تتداخل فقد تندرج بعض العناوين تحت بعض آخر، وكل ذلك يرجع إلى صنف البحث، بمعنى أننا لو كنا نجري مثلًا بحثًا مقارنًا فلا يوجد مدعى نقيم عليه أدلة من جهة ومدعى مخالف لقناعاتنا نفنّد أدلته، بل هناك استعراض لأدلة المدعيين ونقد متبادل بينهما، وأما لو كنا نقيم بحثًا جذريًا فإننا في الحقيقة نجزم بمدعى معين وأما ما يقابل ذلك فهو إشكالات وحجج نستعرضها لنردّ عليها، وكذلك بالنسبة للخطوة الأخيرة -أي الإشارات العامة- فهو خطوة يمكن عدها بأنها اختيارية أي لا تضر بأصل التقسيم المذكور وهي أشبه بمساحة حرة لطرح أمور لها صلة بأصل المدعى، كما لو كان بحثنا عن الوحدة التشكيكة للوجود وأردنا أن نستعرض لوازم هذه القضية بعد الاستدلال عليها ودفع الشبهات حولها.

"الخطوات قد تتداخل فقد تـنـدرج بـعـض الـعـنـاويـن تحت بعض آخـر كـل ذلك يـرجـع إلــى صـنـف البحث"

كما نود الإشـارة إلى أن هذه المراحل تأتي بعد مقدمة عامة يطرح فيها الباحث أهمية البحث وأسباب البحث حوله والدوافع الخاصة التي دفعته لاختياره، إلى غير ذلك من الأمور التمهيدية التي تؤدي وظيفة تبرير اختيار الموضوع معرفيًا، وكذلك تأتي قبل خاتمة للبحث تكون بمثابة خلاصة للأفكار الواردة في البحث مع إشارة إلى أبحاث أخرى لا بد من استكمال البحث فيها حتى يتم «المشروع البحثي» الذي يعد هذا البحث حلقة من حلقاته.

والبحث أو الكتاب، قد يتألف من مدعى واحد ومسألة واحدة يدور حولها الاستدلال ودفع الحجج المخالفة، وقد يتألف من عدة مسائل، وعليه فبإمكاننا في فهرسة البحث أن نجعل لكل مسألة بابًا مستقلًا وتكون هذه المراحل السابقة عبارة عن فصول، وقد نختار أن تكون كل مرحلة عبارة عن باب مستقل وفي داخل كل باب نفرد فصولًا خاصة لكل مسألة، فنجعل مثلًا الأدلة على المدعى بابًا مستقلًا وتحته فصول،

الفصل الأول هو الأدلة على المدعى الأول والفصل الثاني هو الأدلة على المدعى الثاني وهكذا. (انظر الملحق الأول)




## نصيحة عملية

في كل مرحلة من هذه المراحل، على الباحث أن يضع أمامه المصادر والمراجع، ويطالع فيها ما يساعده على ضبط الموضوع والأقوال في المسألة والأدلة على المدعى، وقد يجد في بعض المصنفات تحريرًا لمحل الكلام بشكل واضح، ولكن في غالب المصادر على الباحث أن يتقن فن اصطياد الموضوع والأقوال في المسألة إذ قد لا تكون هذه الأمور مطروحة بشكل

مستقل، وهنا تبدأ مسيرة التعامل مع الدراسات السابقة، حيث عليه أن يبدأ القراءة والدراسة بحيث يتمكن من ضبط الأدلة والأقـوال وما إلى ذلك، وما ننصح به هنا أن يجعل المبتدئ في الكتابة جدولًا كما يظهر في الرسم التالي، ويبدأ بمطالعة الكتب، فما يجد فيها من كلام يساعد على تحرير محل النزاع يضعه في خانته مع الجزء والصفحة، وما يجد فيه الأقوال كذلك والأدلة كذلك، وعند ختام المطالعة، وقبل البدء بكتابة الباب الأول يأتي إلى الجدول فيفتح الكتب التي وضع أرقام صفحاتها في خانة تحرير محل النزاع ويعيد القراءة من جديد لهذه الصفحات حتى تتكون لديه صورة عامة عن الموضوع فيبدأ بعد ذلك بالكتابة مدرجًا ما يجده مناسبًا من الاقتباسات.

| | تحرير محل النزاع | المبادئ التصورية والتصديقية | الأدلة على المدعى | دفع حجج الخصوم | الإشارات |
|---|---|---|---|---|---|
| اسم الكتاب 1 | الجزء ............ الصفحة ......... | | | | |
| اسم الكتاب 2 | الجزء ............ الصفحة ......... | | | | |
| اسم الكتاب 3 | الجزء ............ الصفحة ......... | | | | |
| اسم الكتاب 4 | الجزء ............ الصفحة ......... | | | | |

## المرحلة الأولى: تحرير محل النزاع

في مستهل كل بحث وبعد المقدمة، لا بد للباحث من أن يحرر محل النزاع والكلام، وهذه المرحلة هي في الحقيقة مرحلة تؤدي وظيفة تحديد محل السؤال الإشكالي الأساسي الذي تدور حوله الأبواب الآتية، فكثيرًا ما يقع الخلط والاشتباه في الاستدلال على أمر أو الاستشكال عليه نتيجة عدم وضوح محل الكلام، فقد يؤتى بدليل هو في الحقيقة ليس دليلًا على أصل المدعى، أو قد يؤتى باعتراض أو إشكال خارج عن محل الكلام، لذا كان لزامًا في الخطوة الأولى تحديد السؤال الإشكالي بدقة ووضوح.

وتحرير محل الكلام قائم على أمرين:

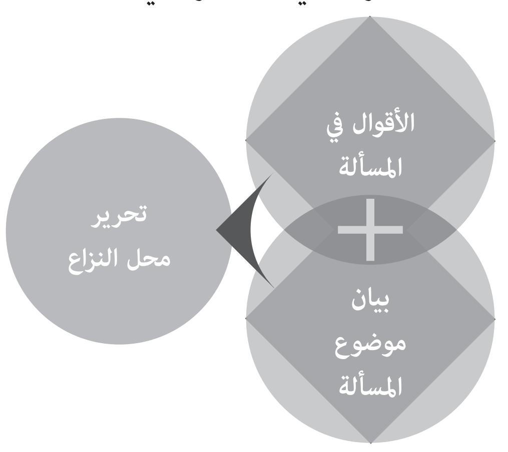
1. الأمر الأول: تحديد موضوع القضية والمسألة المراد بحثها.
2. الأمر الثاني: ذكر الأقوال في المسألة.

وذلك أن البحث في حقيقته عبارة عن الاستدلال على دعوى معينة، وهذه الدعوى يمكن صياغتها على هيئة قضية حملية - كما يقال في علم المنطق - مؤلفة من موضوع ومحمول، فمثلًا قد يكون الهدف الكامن وراء بحث عقائدي معيّن إثبات أن النبوة ضرورة عقلية، ولذا لا بد في البدء من توضيح المراد من الموضوع في هذه القضية، أي معنى «النبوة» المبحوث عنها ههنا، هل هي النبوة التعريفية أو التشريعية - كما عليه الاصطلاح في بعض الفلسفات -؟ وهل المقصود من الأنبياء ما يعم الرسل؟ إلى غير ذلك، وكذلك لو أردنا أن نبحث موضوعًا في أصول الفقه مثلًا حول استحالة التكليف بغير المقدور، فما هو المقصود من «المقدور»؟ هل المقدور شرعًا أم عقلًا أم ما يعم كلا الأمرين؟ إلى غير ذلك من النماذج، وعليه ففي الأمر الأول من مرحلة تحرير محل النزاع لا بد من بيان الموضوع المراد البحث عنه بدقة، وقد يلجأ الباحث لبيان الموضوع إلى التعريف لغة ثم اصطلاحًا، فيستشهد لذلك بأقوال أئمة

اللغة والعلم المبحوث فيه، ولكن ليست هذه قاعدة عامة، إذ إن بعض العلوم كالعلوم العقلية الفلسفية لا تعتني كثيرًا بمسألة المعنى اللغوي بقدر ما يهمها تحديد موضوع المسألة المبحوث عنها من ناحية الاصطلاح، وكثيرًا ما قد نصطدم في بعض الأحيان بالاشتراك الصناعي بين المصطلحات، بحيث يطلق اصطلاح ما في علم واحد أو علوم شتى بعدة معانٍ، مثل مصطلح «الاعتبار»، فالمقصود عند قول الفيلسوف أن «الماهية اعتبارية» غير المقصود عند قول الأصولي أن الخطاب هو أمر اعتباري، إذ الاعتباري قد يقابل الحقيقة في الثاني والأصالة في الأول، وكيف كان، فلا بد من الالتفات إلى موضوع المسألة بدقة وبيانه بما يرفع الوقوع في فخ الاشتراك.

وبعد هذه الخطوة، تأتي الخطوة اللاحقة وهي بيان الأقوال في المسألة، وهي أشبه بذكر المحمولات التي طرحت في الكلمات والتي اختلف الأعلام في أن موضوع المسألة أي محمول يحمل عليه، فهل النبوة «ضرورة عقلية»؟ أم «ليست

ضرورية»؟ أم «ضرورة عقلائية»؟ إلى غير ذلك، وهذا الأمر يستعمل في كلمات الفقهاء كثيرًا عند التمهيد لأبحاثهم الاستدلالية، حيث يذكرون بعد بيان موضوع المسألة الأقوال على صيغة أسئلة أو قضايا يكون كل سؤال أو قضية عبارة عن قول منسوب لفئة من المفكرين، فيقال مثلًا «هل كفارة إفطار يوم عمدًا من شهر رمضان تجب تخييرًا أم ترتيبًا أم جمعًا بين الخصال الثلاث؟ أقوال -أي هذه أقوال في المسألة-».



### المرحلة الثانية: المبادئ التصورية والتصديقية

الخطوة الثانية التي ينبغي علينا الكتابة فيها وربما جعلناها بابًا مستقلًا في البحث، هي المبادئ التصورية والمبادئ التصديقية للمسألة أو المسائل التي يتناولها الكتاب أو البحث، والمبادئ بشكل عام سواء أكانت تصورية أم تصديقية عبارة عن الأصول التي لا شأن للبحث أن يتناولها بالإثبات أو النفي، أو بتعبير أوضح هي المفاهيم والقضايا التي يحددها الباحث مسبقًا ويرى أنها ينبغي أن تكون واضحة قبل الشروع في الاستدلال على المدعى الذي يتناوله إثباتًا أو نفيًا، وهذه المبادئ إما تصورية أي مفاهيم لها تعريفاتها وتحديداتها الخاصة وإما تصديقية أي قواعد وقضايا لا بد من تسليمها والاستدلال عليها قبل البدء بأصل البحث وصلبه.

أما المبادئ التصورية فكما قلنا هي المفاهيم التي يتناولها البحث والأدلة، ويمكن التعبير عنها بعبارة منطقية بالقول إنها



**كثيرًا ما تثار الشبهات أو الإشكالات ويحصل سوء الفهم للمدعيات المبحوث عنها نتيجة الاختلافات في تنقيح المبادئ التصورية**

عبارة عن الحدود الصغرى والوسطى والكبرى المأخوذة في الأدلة، وكثيراً ما تثار الشبهات أو الإشكالات ويحصل سوء الفهم للمدعيات المبحوث عنها نتيجة الاختلافات في تنقيح المبادئ التصورية، فمثلًا إذا أردنا أن نبحث بحثًا فقهيًا حول ولاية الفقيه، فلا بد أن نحدد المعاني التي تشكل أرضية استخداماتنا لها في البحث، مثل: القضاء، الحكومة، الدولة، الاجتهاد، السياسة، الشريعة وغير ذلك من المفاهيم، وإبداع الكاتب يكمن في بعض عناصره باجتراح المبادئ التصورية- وكذلك التصديقية على ما سيأتي- التي تعتمد عليها المسألة، وهو نوع من الحفر في العقل والذهنية لاستخراج الأسس المفاهيمية التي يدور حولها البحث، فمثلًا عند البحث في الفلسفة عن مسألة بداهة مفهوم الوجود، لا بد في مبادئ المسألة التصورية من تنقيح معنى البداهة، وقيوده وحدوده، وما يميز البديهي عن النظري وغير البديهي، وهكذا، وقد يسأل سائل: ما الفرق بين ذكر المبادئ التصورية وتنقيح موضوع المسألة في المرحلة

الأولى؟ والجواب هو أننا في المرحلة الأولى كنا ننقح موضوع المسألة فقط دون سواه من المفاهيم، إذ إن المسألة قد تعتمد في بيانها والاستدلال عليها على عدة مبادئ تصورية، نعم، قد يكون الموضوع هو أحد المبادئ التصورية بمعنى أننا لا بد قبل الخوض في الإثبات أو النفي من تحديد المعنى المقصود من الموضوع، وهذا التحديد يجعل تعريف الموضوع أحد المبادئ التصورية.

ثم إن المبادئ التصورية تعتمد بشكل أساسي على الأدلة التي تطرح لإثبات المدعى أو الأدلـة المقابلة والمناقضة للمدعى، فعند بياننا لمعنى مفهوم ما ضمن المبادئ التصورية قد نستغني بذلك عن التعب في رد شبهة أو إشكالٍ ناشئٍ من الخلط بين مفهوم وآخر للاشتراك الصناعي، فمثلًا إذا أردنا أن نبحث عن أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فإننا ملزمون بتنقيح معنى الاعتباري قبل البدء بالاستدلال وهذا المثال أشرنا له سابقًا وإذا تبيّن معناه في المبادئ التصورية، قد نلجأ عند

دفع بعض الشبهات إلى القول بأن هذه الشبهة ساقطة لأنها مبنية على ما هو ليس بمقصود من معنى الاعتبار مثلًا.

وعليه فعلى الباحث إذا أراد اقتناص المبادئ التصورية أن ينظر فيما هو مطروح من الأدلة وتدقيق النظر في المفاهيم المستعملة فيها –أي في الأدلة- بحيث تكون هذه المفاهيم إما حدودًا للأقيسة أو واقعة في طول القياس والاستدلال، وإليك بعض الخطوات العملية:

1. انظر إلى الأدلة: أي تعقب ما ذكر من الأدلة الموافقة والمخالفة على المدعى، وحلل هذه الأدلة مستخرجًا المفاهيم الأساسية التي تضمنتها.
2. افرز المفاهيم: أي اجعل لكل مفهوم بحثه الخاص بين الكتب، حتى تصل إلى المقصود الحقيقي منه تعريفًا وتحديدًا.

3. اختر التعريف: فقد تجد أن بعض المفاهيم تختلف تعريفاتها بين الأعلام، فإن كنت صاحب رأي في المسألة فلا بأس أن تعطي أدلة على أن بعض التعريفات خاطئة، وتختار عندئذ ما تراه صحيحًا من التعريف، وإن لم تكن كذلك بل كان بحثك مقارنًا مثلًا فاذكر كلا التعريفين وأشر إلى أنه لا بد من أن نجعل في بالنا هذه الاختلافات إذ قد تؤثر على اختلاف الأدلة.

4. بيّن لوازم التعريفات: أي اذكر ما ينفع في الفصل بين المفهوم المراد وغيره، فإذا عرّفت مثلًا مفهوم «الإمكان» اذكر أنه من المعقولات الثانية الفلسفية وليس من المعقولات الأولية، وإذا عرّفت معنى «الحجية» مثلًا لو كان بحثك أصوليًا، عرّج على ذكر أنها قد تطلق في بعض الكلمات ويراد منها الحجية غير الأصولية، وإذا عرّفت معنى «القراءة» في علوم القرآن عند البحث عن القراءات السبع مثلًا، فاذكر أن مصطلح القراءة

في بعض الدراسات الحديثة يراد منه التفسير أو الفهم الخاص، وكل ذلك حسبما تمليه الضرورة.



وأما بالنسبة إلى المبادئ التصديقية، فهي عبارة عن القواعد والقضايا التي تعتمد عليها الأدلة، أي التي لا بد من أن تكون مسلّمة ومبرهنًا عليها قبل الاستدلال على المسألة ومدعى الباحث، وهنا نلفت إلى أنه كثيرًا ما تتم مناقشة المدعى لا من حيث تمامية الأدلة صورةً وهيئةً بل من حيث إن مقدمات الأدلة عبارة عن كبريات وقواعد غير مسلّمة عند القارئ أو الخصم، ولذا على الباحث أن يفرد في المبادئ التصديقية بحثًا وافيًا يذكر فيه ما ينبغي الاعتقاد به من القواعد والقضايا قبل البدء بالاستدلال، وأحيانًا توضع المبادئ التصديقية دون الاستدلال عليها بحيث يشير الباحث إلى أنه قد تبيّن في أبحاث سابقة، أو أنه قد برهن القوم على أن كذا هو كذا، ويحيل في البحث إلى مصادر تمكن القارئ من الرجوع إليها إذا أراد البرهنة، وتارة أخرى يعكف الباحث على ذكر المبادئ التصديقية مستدلًا عليها، وكل ذلك يعتمد على رغبة الباحث أو أهمية القضية والمبدأ التصديقي سواء من جهة كون

”

كثيرًا ما تتم مناقشة المدعى
لا من حيث تمامية الأدلة
صورةً وهيئةً بل من حيث
إن مقدمات الأدلة عبارة
عن كبريات وقواعد غير
مسلّمة عند القارئ أو الخصم

“

الاستدلال عليه ضروريًا لفهم أصل الدليل لا لمجرد الاقتناع به، أم من جهة رغبته في تبيين الأدلة بطريقة سهلة ويسيرة.

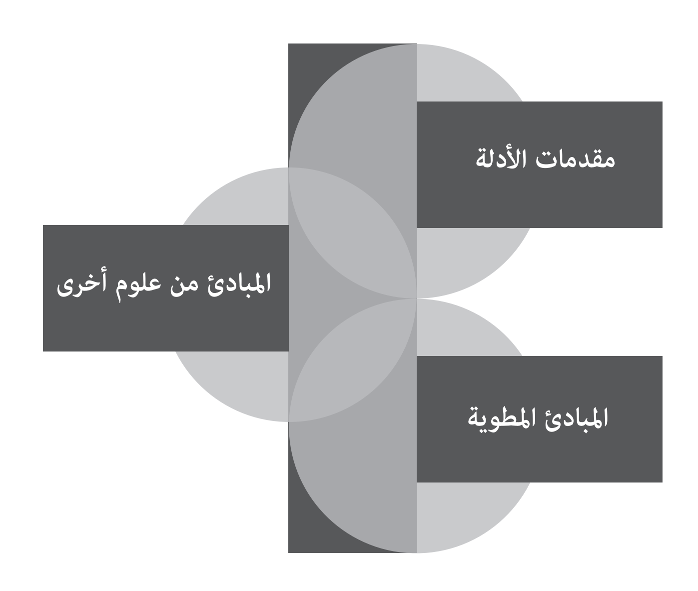
ومثال ذلك، لو فرضنا أن باحثًا يريد الكتابة حول مسألة فقهية استدلالية، فقد يجد لمناسبة ما ترجع إلى موضوع البحث أنه لا بد من جعل مبنى «أصحاب الإجماع» المعروف في علم الرجال أصلًا تصديقيًا يبحثه قبل البدء بالأدلة على المدعى، بحيث يحيل إليه في ثنايا البحث عند الاستدلال على المدعى، وكذلك قد يجد أن جعل مسألة كلامية كالتحسين والتقبيح العقليين أصلًا تصديقيًا يستفيد منه في بحثه الفقهي، ومن هنا يتبيّن أن المبادئ التصديقية قد تأتي من علوم أخرى غير العلم الذي يقع البحث في إطاره، كمن يأخذ حجية خبر الواحد في الموضوعات والذي هو مسألة أصولية أصلًا تصديقيًا للبرهنة على حجية قول الرجالي إذا كان بحثه رجاليًا، وهكذا.

وإليك بعض الملاحظات العملية التي ينبغي أن تراعى في بيان المبادئ التصديقية:

1. استخرج مقدمات الأدلة: فإن الأدلة سواء أكانت أدلة لإثبات المدعى أم حجج النافي للمدعى، تعتمد على مقدمات لا بد أن تكون مسلّمة قبل بناء الدليل، وهذه المقدمات قد تكون عبارة عن قواعد أو قضايا كبرى يتم الاستدلال عليها مسبقًا.

2. أرجع إلى العلوم الأخرى: وذلك عندما تكون المبادئ التصديقية مأخوذة من علوم أخرى.

3. استنبط المبادئ الخفية: فليست كل المبادئ التصديقية تكون عبارة عن قواعد مسطورة في الاستدلالات بل قد تكون عبارة عن مقدمات مطوية ولم يصرّح بها.


مقدمات الأدلة
المبادئ من علوم أخرى
المبادئ المطوية

## المرحلة الثالثة: **الأدلة على المدعى**

بعد أن اتضح محل الكلام والنزاع، وبعد بيان المبادئ التصورية والتصديقية تأتي النوبة للاستدلال على المدعى، وهنا نذكّر بما قدمنا من النصيحة قبل التفصيل في كل خطوة خطوة، وهي أن يضع الباحث أمامه المصادر والمراجع بحسب الجدول الذي رتبه أثناء المطالعة، وأجد من الضروري التنبيه على أن السر في هذه المرحلة هو صياغة الأدلة على الهيئة المنطقية، أي إن على الباحث أن يستخرج الأدلة المذكورة في المصادر والمراجع أو تلك التي وصل إليها بنفسه بالتأمل والتفكير ويصيغها على هيئة قياس منطقي، إما قياس اقتراني على الشكل الأول أو غيره، وإما قياس استثنائي اتصالي أو انفصالي، وأعتذر للقارئ هنا إن وجد أن في ذلك كلفة ومشقة حيث إن كثيراً من الطلبة الحوزويين إذا اجتازوا السنوات الأولى وأتموا دراسة المنطق ووصلوا إلى مراحل عليا ينسون القواعد المنطقية بدقتها، ولكن هذا الأمر من نقاط الضعف بتقديري،

إذ إن الصياغة المنطقية للأدلة هي أكثر الأساليب نجاعة وذلك لأنها تبرز بشكل كبير الحدود الوسطى والمقدمات الكبرى والصغرى بحيث لا يخفى على القارئ شيء من المقدمات، ولعل القارئ الكريم إذا راجع الكتب المصدرية يجد أن الأعلام أحيانًا يذكرون الأدلة على هيئة قياسات مضمرة، أي محذوفة بعض المقدمات اعتمادًا على حسن فهم القارئ أو يحذفون النتيجة لوضوح دلالة المقدمات عليها، ولكننا إذا أردنا أن نفصل الكلام في فصل مستقل من بحثنا نستعرض فيه الأدلة، فعلينا أن نسعى لإبراز كل مقدمة مضمرة بحيث يكون الدليل واضح المعالم جدًا.

ثم إن القياس الاقتراني يعتمد على بيان المقدمة الصغرى والاستدلال عليها وبيان المقدمة الكبرى كذلك -وقد تكون الصغرى أو الكبرى من المبادئ التصديقية التي قد بيّنت في الفصل السابق فيحيل الباحث إليه- وأما القياس الاستثنائي فلا بد من بيان الشرطية التي هي المقدمة الأولى والاستثناء الذي

هو المقدمة الثانية، فلا بد من أن يستدل على الملازمة بين المقدم والتالي في القضية الشرطية، وأن يستدلّ على الاستثناء الذي يدور أمره بين إثبات المقدم أو انتفاء التالي.

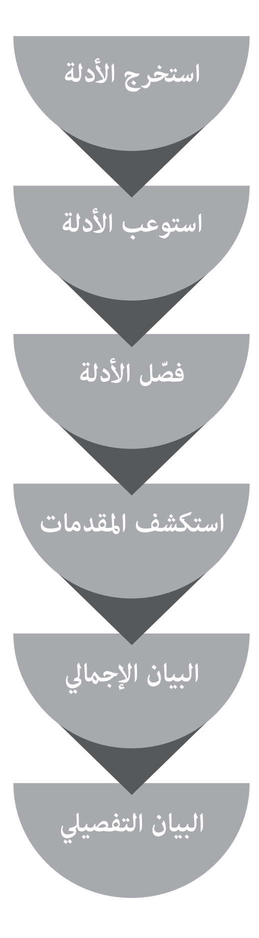
ومن جهة الصياغة النهائية، فإننا ننصح بأن يطرح الدليل على المدعى أولًا بطريقة إجمالية دون التدقيق بالهيئة المنطقية للدليل، ثم يلجأ الباحث إلى بيان تفصيلي للمطلب من خلال الصورة المنطقية للقياس، فيذكر مثلًا ان الدليل عبارة عن قياس اقتراني من الشكل الأول، بحيث تكون الصغرى هي كذا والكبرى هي كذا ويبدأ بالاستدلال على كل منهما وصولًا للنتيجة.

ويمكن تلخيص ما تقدم بذكر الخطوات العملية التالية:

1. استخرج الأدلة: أي من المصادر والمراجع أو تلك التي وصل إليها الباحث من التفكر الخاص به.
2. استوعب الأدلة جيدًا: أي أعد ترتيبها في ذهنك بحيث تجدها مترابطة وموصلة للنتيجة التي تشكل المدعى.

3. فصّل الأدلة: إلى مقدمات صغرى وكبرى على هيئة قياس منطقي.
4. استكشف المقدمات: أي تلك التي لا تكون موجودة في المصادر والمراجع لمكان ذكرها على نحو قياسات مضمرة.
5. اذكر بيانًا إجماليًا للدليل.
6. اذكر بيانًا تفصيليًا للدليل: من خلال قياس اقتراني أو استثنائي مفصلًا ومبيّنًا كل مقدمة على حدة.

ولا بد من التذكير أخيرًا بأنّ موضوع البحث قد لا يكون بالضرورة عبارة عن مدعى واحد فقط بل قد يكون مركبًا من عدة مدعيات وبالتالي يصبح هذا الباب من الكتاب أو البحث موزعًا على فصول بعدد المدعيات وفي كل فصل يقوم بالاستدلال على كل مدعى بالطريقة التي طرحناها.


استخرج الأدلة
استوعب الأدلة
فصّل الأدلة
استكشف المقدمات
البيان الإجمالي
البيان التفصيلي

## المرحلة الرابعة: دفع حجج الخصم

يمكن إدراج الإشكالات والشبهات التي تقف أمام الأدلة والبراهين، ضمن ثلاثة أصناف أساسية:

1. الصنف الأول: الحجج التي تشكك أو ترفض مقدمات الدليل أو مقدمة واحدة على الأقل إذ من المعلوم أنه إذا بطلت مقدمة بطلت النتيجة بتلك المقدمات.
2. الصنف الثاني: الحجج التي لا تمس بصدق المقدمات وإنما ترفض النتيجة لإقامتها دليلًا آخر تناقض نتيجته نتيجة الدليل على المدعى. وعادة ما يكون هذا الصنف عبارة عن استدلال على نقيض النتيجة بمقدمات أخرى.
3. الصنف الثالث: الحجج التي يكون مصبها الأخذ بلازم من لوازم النتيجة وإنكار هذا اللازم لكونه غير مقبول أو محل إشكال.

وعليه لا بد إذا أراد الباحث أن يفنّد الآراء الباطلة التي تخالف المدعى أو المدعيات التي أقام عليها البرهان أن يستوعب أدلة وحجج الخصم جيّدًا ويفرد كلامًا مستقلًا في طرحها على نفس الصيغة الاستدلالية السابقة التي تم عرضها في الفصل السابق من البيان الإجمالي للحجة ثم البيان التفصيلي لها على هيئة قياس منطقي، ومن ثم ينظر إلى محل الخطأ في هذه الحجة هل هو إنكار لبعض المقدمات أو لجميعها أم هو إنكار للنتيجة بحجة أخرى لها مقدماتها الخاصة أو إنكار للنتيجة من خلال إنكار لازم من لوازمها؟

فإن اكتشف حقيقة حجة الخصم، ينظر في كيفية ردها، فإن كانت الحجة من الصنف الأول بيّن محل الاشتباه الذي قد يكون عدم فهم دقيق لمقدمات الدليل إما لخطأ تصوري أو تصديقي، أعني بالخطأ التصوري أن المستشكل فهم من الموضوع أو المحمول في المقدمة المأخوذة في الدليل على المدعى خلاف ما يقصده المستدل فأثار بسبب ذلك شبهات،

فيكون الرد أن هذا الفهم خاطئ والمستدل لا يعني ذلك، وأعني بالخطأ التصديقي عدم قبوله لمقدمة من المقدمات أو لمبدأ تصديقي سابق على الاستدلال والجواب عندئذ يكون بالإحالة على الدليل المذكور أو إعادة الاستدلال بما يبيّن صحة المقدمة أو المبدأ التصديقي.

وإن كانت الحجة من الصنف الثاني، فلا بد للباحث من أن يفنّد مقدمات الدليل المخالف أو نفي الدليل من جهة صورته وهيئته بمعنى بيان وجه المغالطة في كيفية ترتيب الأدلة، كأن يجد أن حجة الخصم على المدعى لا تنتج نتيجة كلية أو كون القياس الاستثنائي يعتمد على قضية شرطية العلاقة بين المقدم والتالي فيها اتفاقية غير لزومية، كما بُيّن في علم المنطق.

وإن كانت الحجة من الصنف الثالث فعلى الباحث أولًا أن يدقق في اللازم الباطل الذي وجده الخصم كذلك، فإن كان لازمًا بالفعل نظر إلى الحكم ببطلانه فيفنّد بطلانه، كما

نجد مثلًا أن بعض المتكلمين ينكرون قول الفلاسفة من كون الإمكان هو مناط الحاجة إلى العلة ويذهبون إلى أن الحدوث الزماني هو المناط في الحاجة، فيذكرون وجهًا لبطلان ذلك من أن من لوازم ذلك القول بقدم العالم الزماني أو لا أقل عدم وجود محذور في كون العالم قديمًا زمانًا، وهذا لازم صحيح لكنه ليس باطلًا عند الفلاسفة إذ لا تلازم بين القدم الزماني للعالم وبين كونه غير محتاج لعلة، والبحث مذكور بطوله في محله وإنما أردنا إعطاء مثال على ذلك.

واستكشاف موطن المغالطة هو فن ومهارة على الباحث أن يتقنها من خلال التدريب في علم المنطق وخاصة باب المغالطة.

| أصناف حجج الخصوم | | |
|---|---|---|
| إنكار بعض مقدمات الدليل على المدعى | إنكار النتيجة من خلال إقامة دليل آخر | إنكار أحد لوازم النتيجة |

## المرحلة الخامسة: إشارات عامة

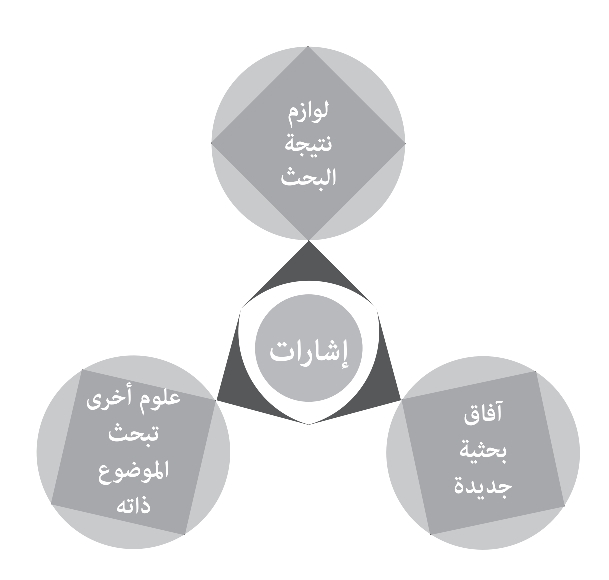
وهذه المرحلة هي مساحة حرة للكاتب بأن يذكر أمورًا عامة ونتائج لبحثه وإثباته للمدعى أو المدعيات التي تشكل بحثه، وبطبيعة الحال إن هذه المرحلة تختلف من بحث لآخر، ويمكن للباحث أن يستغني عن هذه المرحلة، ونعطي فيما يلي بعض المقترحات:

1. اذكر بعض اللوازم المترتبة على البحث: فإذا كان بحثك أصوليًا وأثبت استحالة الشرط المتأخر مثلًا، فلا بأس بذكر بعض اللوازم الفقهية المترتبة على هذه المسألة، وإن كان بحثك لغويًا مثلًا فلا بأس بذكر بعض اللوازم التفسيرية لهذا البحث.

2. اذكر بعض الأبحاث اللازمة: أي بعد الانتهاء من بحثك، لا بأس بأن تذكر جملة من الموضوعات التي تفتح بها آفاقًا جديدة للبحث، فلو كنت تبحث في مسألة من

مسائل الطبيعيات الفلسفية فلا بأس بأن تشير إلى أن الأبحاث الطبيعية والفيزيائية الجديدة ربما تتفق أو تعارض هذه النتائج وهذا ما يحتاج لاستئناف بحث جديد.

3. نبّه على ميادين بحثية أخرى عالجت الموضوع ذاته: فأشر إلى أن هذا الموضوع الذي تم بحثه قد يبحث على وفق علم آخر، فالبحث الفقهي مثلًا قد يبحث من جهة سياسية واجتماعية وبيّن الفروقات إجمالًا.


لوازم
نتيجة
البحث
إشارات
علوم أخرى
تبحث
الموضوع
ذاته
آفاق
بحثية
جديدة



# الفصل الثالث:

# تطبيقات على ضوء التقنية

وهذا الفصل عبارة عن بعض التطبيقات النصية حيث نستعرض بعض النصوص ونذكر كيفية استخراج الاقتباسات والشواهد التي تتوزع على المراحل الخمسة السابقة، حسب الجدول الذي ذكرناه.

## التطبيق الأول: نص من الحلقة الثالثة للسيد الشهيد محمد باقر الصدر

| | |
|---|---|
| مبدأ تصديقي | عرفنا سابقا أن الأحكام الواقعية المتغايرة نوعا كالوجوب والحرمة والإباحة متضادة، وهذا يعني أن من المستحيل أن يثبت حكمان واقعيان متغايران على شيء واحد، سواء علم المكلف بذلك أو لا؟ لاستحالة اجتماع الضدين في الواقع، والسؤال هنا هو أن اجتماع حكمين ظاهريين متغايرين نوعًا، |
| تحرير محل النزاع | هل هو معقول أو لا، فهل يمكن أن يكون مشكوك الحرمة حرامًا ظاهرا ومباحًا ظاهرًا في نفس الوقت؟ |

تحرير محل النزاع (الأقوال)

والجواب على هذا السؤال يختلف باختلاف المبنى في تصوير الحكم الظاهري، والتوفيق بينه وبين الأحكام الواقعية. فإن أخذنا بوجهة النظر القائلة بأن مبادئ الحكم الظاهري ثابتة في نفس جعله لا في متعلقه، أمكن جعل حكمين ظاهريين بالإباحة والحرمة معا، على شرط أن لا يكونا واصلين معا، فإنه في حالة عدم وصول كليهما معا لا تنافي بينهما لا بلحاظ نفس الجعل لأنه مجرد اعتبار، ولا بلحاظ المبادئ لأن مركزها ليس واحـدا، بل مبادئ كل حكم في نفس جعله لا في متعلقه، ولا بلحاظ عالم الامتثال والتنجيز والتعذير، لأن أحدهما على الأقل غير واصل فلا أثر عملي له، وأما في حالة وصولهما معا فهما متنافيان متضادان لأن أحدهما ينجز والآخر يؤمن.

الأدلة على المدعى (بحال وافقنا الماتن عليه وإلا يرجع للأقوال)

وأما على مسلكنا في تفسير الأحكام الظاهرية وأنها خطابات تحدد ما هو الأهم من الملاكات الواقعية المختلطة فالخطابان الظاهريان المختلفان، كالإباحة والمنع متضادان بنفسيهما، سواء وصلا إلى المكلف أو لا، لأن الأول يثبت أهمية ملاك المباحات الواقعية، والثاني يثبت أهمية ملاك المحرمات الواقعية، ولا يمكن أن يكون كل من هذين الملاكين أهم من الآخر، كما هو واضح.

## التطبيق الثاني: **نص من مصباح الفقاهة للسيد الخوئي**

المعاطاة تتصور على وجهين:

تحرير محل النزاع

1. أن يبيح كل من المتعاطيين للآخر التصرف فيما يعطيه إياه من دون نظر إلى تمليكه.
2. أن يتعاطيا على وجه التمليك والتملك لا بعنوان الإباحة المحضة.

وقد ذكر بعضهم في تصوير ذلك وجهين آخرين:

1. أن يتعاطى كل من المتعاطيين بغير قصد البيع ولا التصريح بالإباحة، بل يعطي أي منهما شيئا ليتناول شيئا آخر.
2. أن يقصد كل منهما الملك المطلق، لا البيع فقط ولا الإباحة الخالصة.

ويتوجه على الوجه الأول أن الفعل الصادر من المتعاطيين ليس من الأفعال غير الاختيارية كحركة المرتعش، لكي يكون ذلك خاليا عن القصد والإرادة، وإنما هو فعل اختياري صادر من فاعله بالإرادة والاختيار. وعليه فإذا قصد كل من المتعاطيين من إعطائه ماله لصاحبه خصوص إباحة التصرف، كان ذلك إباحة مصطلحة كما في الضيافة ونحوها، وإذا قصد من ذلك جواز الانتفاع من العين مع حفظها عن التلف انتفاعا مجانيا، كان ذلك عارية، وإذا قصد من ذلك الانتفاع من العين مع العوض كان ذلك بيعا، وحينئذ فلا يوجد عنوان آخر في مورد المعاطاة غير العناوين المذكورة.وبذلك يظهر بطلان الوجه الثاني، وإذن فينحصر البحث في المعاطاة بالوجهين الأولين.

تحرير محل النزاع

ثم إن مورد البحث في الوجه الأول ما تقصد منه الإباحة المحضة، كما في الضيافة و أشباهها، ومورد البحث في الوجه الثاني ما يقصد منه الملك، وعليه فلا وجه صحيح لما اختاره صاحب الجواهر رَحِمَهُ ٱللَّهُ من بقاء الإباحة في كلمات الأصحاب على ظاهرها، والطعن على من جعل محل النزاع عندهم ما يقصد منه التمليك، وذلك لأن كلماتهم عاصية عن الحمل على الإباحة الخالصة، ويتضح ذلك جليا لمن تأمل في كلماتهم.

دفع حجج الخصوم

وكذلك لا نعرف وجها معقولا للالتزام بحصول الملكية من التعاطي - لازمة كانت أم جائزة - مع قصد المتعاطيين الإباحة المصطلحة، بل لا يصدر ذلك من أصاغر الطلبة فضلا عن الفقهاء العظام. وأيضا لا وجه لما ارتكبه المحقق الثاني من حمل كلمات القائلين بالإباحة على الملك المتزلزل .

## التطبيق الثالث: **نص من بداية الحكمة للعلامة الطباطبائي**

مبدأ تصديقي

إنا لا نرتاب في أن هناك أمورا واقعية ذات آثار واقعية، ليست بوهم الواهم، ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهودة لنا - في عين أنه واحد في الخارج - مفهومين اثنين، كل منهما غير الآخر مفهوما وإن اتحدا مصداقا، وهما الوجود والماهية، كالإنسان الذي في الخارج، المنتزع عنه أنه إنسان وأنه موجود.

تحرير محل النزاع

وقد اختلف الحكماء في الأصيل منهما، فذهب المشاؤون إلى أصالة الوجود، ونسب إلى الإشراقيين القول بأصالة الماهية. وأما القول بأصالتهما معا، فلم يذهب إليه أحد منهم، لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين، وهو خلاف الضرورة. والحق ما ذهب إليه المشاؤون، من أصالة الوجود.

الأدلة

والبرهان عليه: أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود - بحيث تترتب عليها الآثار - بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلابا، وهو محال بالضرورة، فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء، فهو الأصيل. وما قيل: «الماهية بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حد الاستواء إلى مرحلة الأصالة، فتترتب عليها الآثار»، مندفع بأنها إن تفاوتت حالها بعد الانتساب، فما به التفاوت هو الوجود الأصيل وإن سمي نسبة إلى الجاعل، وإن لم تتفاوت ومع ذلك حمل عليها أنها موجودة وترتبت عليها الآثار، كان من الانقلاب - كما تقدم - برهان آخر: الماهيات مثار الكثرة والاختلاف بالذات، فلو لم يكن الوجود أصيلا لم تتحقق وحدة حقيقية ولا اتحاد بين ماهيتين، فلم يتحقق الحمل - الذي هو الاتحاد في الوجود - والضرورة تقضي بخلافه، فالوجود هو

الأصيل الموجود بالذات، والماهية موجودة به.

برهان آخر: الماهية توجد بوجود خارجي، فتترتب عليها آثارها، وتوجد بعينها بوجود ذهني - كما سيأتي -، فلا يترتب عليها شيء من تلك الآثار، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، وكانت الأصالة للماهية - وهي محفوظة في الوجودين - لم يكن فرق بينهما، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

برهان آخر: الماهية من حيث هي تستوي نسبتها إلى التقدم والتأخر، والشدة والضعف، والقوة والفعل، لكن الأمور الموجودة في الخارج مختلفة في هذه الأوصاف، فبعضها متقدم أو قوي، كالعلة، وبعضها بخلاف ذلك، كالمعلول، وبعضها بالقوة وبعضها بالفعل، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، كان اختلاف هذه الصفات مستندا إليها، وهي متساوية النسبة إلى الجميع، هذا خلف.

وهناك حجج أخرى مذكورة في المطولات.

الأدلة

دفع حجج الخصوم

وللقائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود حجج مدخولة، كقولهم: لو كان الوجود أصيلا كان موجودا في الخارج، فله وجود، ولوجوده وجود، فيتسلسل، وهو محال.

وأجيب عنه: بأن الوجود موجود، لكن بنفس ذاته، لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية. ويظهر مما تقدم: ضعف قول آخر في المسألة منسوب إلى المحقق الدواني، وهو أصالة الوجود في الواجب (تعالى) وأصالة الماهية في الممكنات، وعليه فإطلاق الموجود على الواجب بمعنى: أنه نفس الوجود، وعلى الماهيات بمعنى: أنها منتسبة إلى الوجود، كـ « اللابن» و «التامر» بمعنى المنتسب إلى اللبن والتمر، هذا. وأما على المذهب المختار فالوجود موجود بذاته، والماهية موجودة بالعرض.



# ملاحق

## الملحق الأول: نموذج تصميم البحث

نقصد بالتصميم الفهرس التفصيلي الذي يمثل الهيكل البحثي الموزع على الأبواب والفصول، وذكرنا سابقًا أن الكتاب أو البحث إما أن يكون مشتملًا على مدعى واحد أو على أكثر من مدعى، فإن كان عبارة عن مدعى واحد يدور حوله النقض والإبرام، فنقترح أن تكون كل خطوة من خطوات التقنية التي تقدم ذكرها عبارة عن باب مستقل، على هذه الهيئة:

**نموذج البحث المؤلف من مدعى واحد:**

المقدمة:

1. أهمية البحث

2. دوافع الكتابة حوله

3. موقعه في المنظومة المعرفية

4. المنهج المتبع في التحقيق والبحث

الباب الأول: تحرير محل الكلام ( النزاع)

1. الفصل الأول: موضوع البحث (المسألة)

2. الفصل الثاني: الأقوال في المسألة

(ملاحظة: قد يدمج الفصلان دون جعل كل منهما في فصل مستقل)

الباب الثاني: مبادئ البحث (المسألة)

1. الفصل الأول: المبادئ التصورية

2. الفصل الثاني: المبادئ التصديقية

(ملاحظة: قد يدمج الفصلان دون جعل كل منهما في فصل مستقل)

الباب الثالث: الأدلة على المدعى

الباب الرابع : دفع حجج الخصوم

الباب الخامس: إشارات عامة.

الخاتمة

**نموذج البحث الذي يتألف من أكثر من مدعى:**

إذا أردنا أن نطبق التقنية السابقة على بحث مركب من مسألتين أو مدعيين، يمكننا أن نقترح لذلك نموذجين:

**النموذج الأول:**

المقدمة:

1. أهمية البحث

2. دوافع الكتابة حوله

5. موقعه في المنظومة المعرفية

6. المنهج المتبع في التحقيق والبحث

الباب الأول: تحرير محل الكلام (النزاع)

1. الفصل الأول: تحرير محل النزاع للمدعى الأول:

    1. النقطة الأولى: موضوع المسألة الأولى

    2. النقطة الثانية: الأقوال في المسألة الأولى

2. الفصل الثاني: تحرير محل النزاع للمدعى الثاني:

    1. النقطة الأولى: موضوع المسألة الثانية.

    2. النقطة الثانية: الأقوال في المسألة الثانية.

الباب الثاني: مبادئ البحث

1. الفصل الأول: مبادئ المدعى الأول

الخاتمة.

**النموذج الثاني:**

المقدمة:

1. أهمية البحث
2. دوافع الكتابة حوله
3. موقعه في المنظومة المعرفية
4. المنهج المتبع في التحقيق والبحث

الباب الأول: المدعى الأول (المسألة الأولى)

1. الفصل الاول: تحرير محل الكلام للمدعى الأول (المسألة الأولى)
   1. النقطة الأولى: موضوع المدعى الأول ( المسألة الأولى)
   2. النقطة الثانية: الأقوال في المدعى الأول (المسألة الأولى)

2. الفصل الثاني: مبادئ المدعى الأول (المسألة الأولى)

1. النقطة الأولى: المبادئ التصورية للمدعى الأول (المسألة الأولى)

2. النقطة الثانية: المبادئ التصديقية للمدعى الأول ( المسألة الأولى)

3. الفصل الثالث: الأدلة على المدعى الأول ( المسألة الأولى)

4. الفصل الرابع: دفع حجج خصوم المدعى الأول (المسألة الأولى)

5. الفصل الخامس: إشارات عامة

الباب الثاني: المدعى الثاني (المسألة الثانية)

1. الفصل الاول: تحرير محل الكلام للمدعى الثاني (المسألة الثانية)

1. النقطة الأولى: موضوع المدعى الثاني ( المسألة الثانية)

2. النقطة الثانية: الأقوال في المدعى الثاني (المسألة الثانية)

2. الفصل الثاني: مبادئ المدعى الثاني (المسألة الثانية)

1. النقطة الأولى: المبادئ التصورية للمدعى الثاني (المسألة الثانية)

2. النقطة الثانية: المبادئ التصديقية للمدعى الثاني ( المسألة الثانية)

3. الفصل الثالث: الأدلة على المدعى الثاني ( المسألة الثانية)

4. الفصل الرابع: دفع حجج خصوم المدعى الثاني (المسألة الثانية)

5. الفصل الخامس: إشارات عامة

الخاتمة.

فلو كان عنوان كتابنا أو بحثنا هو « دور النصوص الدينية في إثبات الأحداث التاريخية والسنن الكونية»

فيمكن جعل تقسيمه ضمن هذين النموذجين، حيث إن المسألة الأولى هي «دور النصوص الدينية في إثبات الأحداث التاريخية» والثانية هي «دور النصوص الدينية في إثبات السنن الكونية».

## الملحق الثاني: نموذج بحثي على ضوء التقنية

### المسألة: في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

### أولًا: تحرير محل الكلام

يمكن تقسيم الدافع لطرح هذه المسألة إلى نحوين من الدوافع:

النحو الأول: كون مسائل الفلسفة الأخرى تعتمد بشكل أساسي عليها، لا سيما مسألة أصالة الوجود ومسألة التشكيك في الوجود، فإن أحد المبادئ التصديقية لمسألة التشكيك في الوجود هي اشتراكه المعنوي.

النحو الثاني: كون هذه المسألة -على بداهتها كما سيأتي في الإشارات- وقعت محلًا للنزاع بين المتكلمين أنفسهم وبين بعض المتكلمين من جهة والحكماء من جهة أخرى، بيان ذلك: إن قضية التشبيه والتنزيه للواجب تعالى من القضايا التي اهتمت بها النصوص الدينية وبتبعها مسألة إمكان معرفة الواجب أو عدمها، حيث ذهبت فئة من المتكلمين إلى عدم السنخية بين الواجب والممكن لمكان قوله تعالى (ليس كمثله شيء) ونظائرها من النصوص الدينية مضافًا إلى حكم بعضهم بضرورة عدم السنخية إما بين الواجب والممكن أو بين مطلق العلة والمعلول، مما أدى إلى القول – ولو بالملازمة- أن المحمولات التي تحمل على الواجب كالصفات نظير العلم والقدرة والحياة ليست ممّا يفهمه الإنسان إذ ليس بمقدور العقل البشري معرفة حقيقة الصفات وبالتالي فإن صفة «الوجود» في قضية «الواجب موجود» أيضًا كذلك، ومن هنا فإن المعنى الذي نفهمه من الوجود المحمول على الواجب

ليس المعنى الذي نفهمه في قولنا «زيد موجود مثلًا»، ومن هنا انقسمت الأقوال إلى ثلاثة في المسألة:

القول الأول: وهو قول بعضهم من كون معنى الوجود المحمول على كل موضوع –سواء أكان ممكنًا أم واجبًا- ليس واحدًا، فالمعاني تختلف باختلاف الموضوعات، ففي قولنا «زيد موجود» يختلف معنى «موجود» عما لو قلنا «بكر موجود» أو «الواجب موجود».

القول الثاني: وهو قول بعضهم بأن معنى الوجود واحد بين الممكنات ولكنه يختلف من حيث المعنى في الواجب، فإن هذا القول يسلّم بأن قولنا «زيد موجود» و « بكر موجود» يحمل المعنى نفسه للموجود ولكن في قولنا «الواجب موجود» ليس الأمر كذلك فإن معنى الموجودية في الواجب غيره في الممكن.

القول الثالث: وهو المدعى من أن معنى الموجود والوجود واحد مطلقًا بين الممكنات أنفسها وبينها وبين الواجب، وهو قول الحكماء جميعًا.

وبهذا يتضح أن محل الكلام في «معنى الوجود» المحمول على الموضوعات وأنه هل هو واحد تصوّرًا أم متعدد؟

## ثانيًا: مبادئ المسألة

يتضح من عنوان المسألة احتواؤها على مفهوم واحد يحتاج إلى بسط كلام وبيان وهو «الاشتراك المعنوي» والكلام يقع على عدة أمور:

### الأمر الأول: الاشتراك اللفظي والمعنوي في مباحث الألفاظ

مرّ في المنطق أن اللفظ من حيث وحدته ينقسم إلى مختص ومشترك ومنقول ومرتجل، والفرق الأساسي بين هذه الأقسام هو وحدة الوضع وتعدده – في المختص والمشترك- ووحدة

رتبة الوضع وتأخر وضع أحدهما على الآخر – في المشترك من جهة والمنقول والمرتجل من جهة أخرى- ووجود المناسبة بين المعنيين –في المنقول والمرتجل- فيقال إن اللفظ إن وضع لمعنى واحد فهو المختص كلفظ الإنسان وإن وضع لأكثر من معنى تارة يكون المعنيان موضوعين في رتبة واحدة وهو المشترك اللفظي أو سبق وضع أحدهما على الآخر، وعلى الثاني –أعني إن سبق وضع أحدهما على الآخر- إما يتحقق وجود مناسبة بين المعنيين أو لا، فالأول هو المنقول والثاني هو المرتجل، ومثال المشترك لفظ العين الدال على أكثر من معنى كالباصرة والنابعة وغيرهما حيث تعدد المعنى وكانت الأوضاع في رتبة واحدة ومثال المنقول لفظ «الصلاة» التي وضعت أولًا لمطلق الدعاء ثم نقل معناها بوضع جديد إلى العبادة المخصوصة مع ملاحظة مناسبة بين معنى الدعاء والعبادة المخصوصة، ومثال المرتجل أسماء الأعلام كلفظ «فهد» الدال على الحيوان الخاص والمولود الجديد.

وكيف كان، فالمشترك اللفظي هو اللفظ الدال على أكثر من معنى لتعدد الوضع، ويقابله المشترك المعنوي وهو المختص.

## الأمر الثاني: المشترك المعنوي في الفلسفة

إن الفلسفة لا شأن لها بدلالة الألفاظ وعلاقة اللفظ بالمعنى بل إن مصب اهتمامها هو المعاني والمفاهيم والقضايا من دون تعرّض للألفاظ، وعليه فليس المراد من المشترك اللفظي في هذه المسألة ما تقدم ذكره في مباحث الألفاظ في المنطق ولا المشترك المعنوي كذلك، بل للحكماء اصطلاح خاص يرجع إلى المعاني. بيانه: إن المعنى الذي على يحمل الموضوعات المتعددة تارة يكون ذا معنى واحد وأخرى يتعدد معناه تصوّرًا، ولا شأن لنا بالألفاظ، فعلى الأول يطلق عليه مصطلح «المشترك المعنوي» وعلى الثاني «المشترك اللفظي».

## ثالثًا: الأدلة على المدعى

### الدليل الأول: في أن تقسيم الوجود كاشف عن اشتراكه المعنوي

والكلام في بيان هذا الدليل يقع على عدة نقاط:

### النقطة الأولى: في بيان بعض شروط القسمة

ذكر في محله من كتاب المنطق أن القسمة عبارة عن تقييد المقسم بحيث يكون إضافة القيد منتجًا للأقسام المتعددة، فإن أردنا تقسيم الإنسان إلى عالم وغير عالم ثم قسمنا العالم إلى رياضي وغير رياضي وهكذا، فإن التقسيم يشتمل على نكتة دخول المقسم في الأقسام، أي إن المقسم الأول وهو «الإنسان» داخل في «العالم» فالعالم هو «إنسان عالم»، ومن ثم فأقسام العالم يدخل فيها المقسم الأقرب والأبعد، فالرياضي هو «العالم بالرياضيات» وكذلك هو «الإنسان العالم بالرياضيات»، ويتبيّن

بذلك أن المقسم إن لم يكن داخلًا في الأقسام لا تصح القسمة، فلو قسمنا الحيوان مثلًا إلى حجر وفرس، يكون التقسيم باطلًا لعدم دخول الحيوانية في مفهوم الحجر.

**النقطة الثانية: في عدم كون معاني المشترك اللفظي أقسامًا للمعنى**

حتى نبيّن المراد من ذلك، نستعين بالاشتراك اللفظي في مصطلح اللغوي، فنقول إنه قد ثبت أن لفظ «العين» مشترك لفظي، وله عدة معان وضع لها هذا اللفظ، كمعنى الدامعة والنابعة والجاسوس والذهب، فلو قال قائل: ينقسم العين إلى دامعة ونابعة وجاسوس وذهب، لما كان هذا التقسيم حقيقيًا إذ الشرط السابق المذكور في النقطة الأولى غير منحفظ، بل إن لفظ العين الذي وقع مقسمًا لا معنى له في نفسه من دون إحدى الأقسام، وعليه يظهر أن المشترك اللفظي لا ينقسم إلى معانيه المتعددة بل إن معانيه هي أوضاعه المتعددة لا

أقسامه، ويظهر كذلك أن صحة التقسيم تكشف عن الاشتراك المعنوي للفظ.

نظير هذا الأمر يجري في المشترك المعنوي عند الحكيم، فانقسام المعنى المحمول على الموضوعات المختلفة يكشف عن كون المعنى المقسّم له تصوّر في الذهن واحد، وبالقيود الطارئة عليه يتقيّد فينحلّ إلى أقسامه. وبعبارة أخرى « إذا كان الاشتراك في اللفظ فقط، وليس هناك أي لون من الاشتراك في المفهوم والمعنى، لا يحصل الانقسام الذي يكون جرّاء ضم القيود للمعنى المشترك»[1]

**النقطة الثالثة: في انقسام مفهوم الوجود إلى أقسامه**

قد ثبت بالضرورة صحة انقسام الوجود إلى أقسامه المتعددة، كانقسامه إلى واجب وممكن، وانقسامه إلى ذهني

---

(1) الشيخ مرتضى مطهري، شرح المنظومة المختصر: 28

وخارجي وانقسام الممكن إلى مادي ومجرد وغير ذلك من الانقسامات.

وعندئذ، بالنظر إلى النقاط السابقة يتضح القياس الاستثنائي التالي: لو لم يكن مفهوم الوجود مشتركًا معنويًا لما صحت قسمته.

والتالي باطل فالمقدم مثله.

أما بطلان التالي فلما ذكر في النقطة الثالثة.

وأما بيان الملازمة فلما تقدم في النقطة الأولى والثانية.

وقد أوجز شارح المنظومة هذا الدليل بقوله « يعطي اشتراكه أي اشتراك الوجود معنًى صلوح المقسم، بأن يقسم الوجود إلى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن إلى

وجود الجوهر ووجود العرض والمقسم لا بد أن يكون مشتركًا بين الأقسام»[1]

### الدليل الثاني: انحفاظ مفهوم الوجود مع التردد في الخصوصيات

ويتبيّن هذا الدليل بضم نقاط:

#### النقطة الأولى: في الفرق بين هل البسيطة وهل المركبة

تقدم في مباحث المنطق، أن أحد أصول المطالب مطلب «هل» وهو بدوره ينقسم إلى البسيطة والمركبة، أما البسيطة فتقع جوابًا عن سؤال «هل هو موجود؟» وأما المركبة فتقع جوابًا عن سؤال الخصوصية للموجود كقولنا «هل هو مادي؟» ومن هنا يُعلم الفرق بين إثبات الوجود للشيء وإثبات خصوصيته، ومن ثم يتضح أن الشك في الخصوصية هو شك

(1) ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة 2: 79- 80

في مفاد هل المركبة بينما يكون الشك في الوجود شكًّا في مفاد هل البسيطة، ويتضح أيضًا أن الشك في الخصوصية يجتمع مع اليقين بالوجود، فليس كل من تردد في خصوصية شيء زال يقينه بوجوده، وبعبارة أخرى، قد يعرف شخص وجود شيء ويتردد في كونه ماديًّا أم مجردًا، أو في كونه ذا لون أبيض أم أسود، فإن كان يتوهم كونه أبيض اللون ثم زال هذا التوهم لا يعني ذلك أنه بزوال توهم البياض قد زال الحكم الأول بأصل كونه موجودًا، وهذه قضية ضرورية.

**النقطة الثانية: اختصاص التردد بالخصوصية مع الحكم بالوجود فيما لو كان الوجود مفهومًا مشتركًا معنويًا**

لو كان مفهوم الوجود مشتركًا لفظيًا، فلا جامع مشترك حينئذ بين وجود الموضوع الأول ووجود الثاني، بل هما معنيان مختلفان تبعًا لاختلاف الموضوعات، وعندئذ لو سلّمنا كون مفهوم الوجود مشتركًا لفظيًا وتابعًا لموضوعه فإن الشك في

خصوصيات الموضوع يلزمه الشك في الوجود، وهو باطل لما ذكرنا من أن الشك في الخصوصية يجتمع مع اليقين بمفاد هل البسيطة، فإذا رأيت شخصًا قادمًا من بعيد وشككت في كونه ذكرًا أو أنثى، فإن هذا الشك في الخصوصية لا يوازي الشك بوجوده، بل أنت على يقين بوجوده مع التردد. ومثاله الآخر « أنا إذا أقمنا الدليل على أن العالم لا بد له من مؤثر موجود، واعتقدنا يقينًا بوجود مؤثر، ثم حصل لنا التردد في أنه واجب أو جوهر أو عرض لم يقدح ذلك التردد في الاعتقاد المذكور»[1]

وعليه يمكن صياغة الدليل المذكور بقياس استثنائي: لو كان مفهوم الوجود مشتركًا لفظيًا للزم من التردد في خصوصية موضوعٍ ما التردد بوجوده.

والتالي باطل لما ذكرناه في النقطة الثانية.

وبيان الملازم واضح بالرجوع للنقطة الأولى.

(1) ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة 2: 81- 82

وقد أوجز صاحب المنظومة هذا الدليل بقوله « وأنه ليس اعتقاده ارتفع إذا التعيّن اعتقاده امتنع»[1] قاصدًا بأن اعتقاد الوجود لا يرتفع في حال ارتفاع التعين والخصوصية.

وإلى هذا الدليل أشار االعلامة الطباطبائي في نهايته عندما قال «ويرده لزوم سقوط الفائدة في الهليات البسيطة مطلقا، كقولنا: (الواجب موجود) و(الممكن موجود) و (الجوهر موجود)، و (العرض موجود).

على أن من الجائز أن يتردد بين وجود الشيء وعدمه مع العلم بماهيته ومعناه، كقولنا: (هل الاتفاق موجود أو لا؟).

وكذا التردد في ماهية الشيء مع الجزم بوجوده، كقولنا: (هل النفس الإنسانية الموجودة جوهر أو عرض؟) والتردد في أحد شيئين مع الجزم بالآخر يقضي بمغايرتهما.»[2]

---

(1) ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة 2: 77

(2) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة :13

وقد ذكر بعضهم هذا الدليل دون ذكر قضية الفرق بين الهلية البسيطة والمركبة ببيان «أنه لو افترضنا أننا قد اعتقدنا بوجود موجود ما، وذهبنا إلى أن هذا الموجود يمثّل قسمًا خاصًا من الوجود، ثم زال اعتقادنا بأن وجوده قسم خاص من الوجود أو شككنا في ذلك، حينئذ نلاحظ أن اعتقادنا بأصل وجود ذلك الموجود لم يطرأ عليه تغيير. مثلًا: لو شاهدنا حيوانًا على بعد، فاعتقدنا بأنه فيل. ثم اقتربنا من الحيوان فوجدناه فرسًا، حينئذ يزول اعتقادنا بأنه فيل غير أن اعتقادنا بأنه حيوان لم يطرأ عليه تغيير. ويرجع ذلك إلى كون الحيوان مشتركًا معنويًا، وليس مشتركًا لفظيًا، إذ يمتنع بقاء الصدق في المشترك اللفظي. الوجود نظير لفظ الحيوان من هذه الناحية. فمن الممكن أن نعتقد بوجود شيء ما ونجد أن وجوده وجود بالقوة، ثم يتضح بعد ذلك لنا أن وجوده بالفعل، فيرتفع اعتقادنا بكون وجوده بالقوة إلا أن اعتقادنا بأصل وجود الشيء لا يرتفع»[1]

(1) الشيخ مرتضى مطهري، شرح المنظومة المختصر: 29

## الدليل الثالث: وحدة مفهوم العدم لازمه وحدة مفهوم الوجود

وبيانه ضمن نقاط:

### النقطة الأولى: مفهوم العدم واحد

إن معنى العدم هو السلب فلا تمايز فيه ولا تكثّر في معناه لأن التكثر ملازم للإيجاب، فقولنا هذا غير ذاك يعني الحكم إيجابًا بكون خصوصية ما موجودة في الأول دون الثاني، وهو خلاف معنى السلب من حيث هو كذلك وعليه قالوا أنه لا ميز في الأعدام من حيث العدم، وقد أجاد بعض معلقي المنظومة بقوله « أن التمايز عبارة عن ثبوت صفة لشيء ليست لغيره وثبوتها يستدعي ثبوت الموضوع والموصوف ولا شيء من العدم بثابت فلا يكون العدم متميّزًا عن عدم آخر»[1]. وعقد

(1) العلامة حسن زاده، تعليقة على المنظومة 2: 81

صدر المتألهين فصلًا مستقلًا في أسفاره لبيان أن مفهوم العدم واحد وذكر أن هذه القضية من البديهيات حيث قال «إن من الأمور المعلومة بأوائل العقول أن العدم في نفسه ليس إلا أمرًا بسيطًا ساذجًا متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصّل إلا من جهة ما يضاف إليه»[1]

**النقطة الثانية: نقيض الواحد واحد**

من القضايا المسلّمة والتي تعتبر من الأوليات التي تسبق البحث الفلسفي قضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين، ويتفرع على هذه القضية استحالة وجود نقيضين للمعنى الواحد، فلا يقال مثلًا إن (ب) و (ج) نقيضان لـ (أ) وذلك لأنه لو ارتفع (ب) وبقي (ج) موجودًا للزم ارتفاع (أ) ووجوده، لأنه بارتفاع (ج) وُجد (أ) لأنه نقيضه وببقاء (ب) ارتفع (أ) لأنه نقيضه.

(1) صدر المتألهين الشيرازي، الأسفار 1: 348

وعليه لا يمكن لمفهوم أن يكون له أكثر من نقيض.

وبذلك أمكن صياغة الدليل على القياس التالي: لو كان مفهوم الوجود مشتركًا لفظيًا للزم اجتماع أو ارتفاع النقيضين.

والتالي باطل بالبداهة لاستحالة اجتماع وارتفاع النقيضين.

وبيان الملازمة يتضح بضم المقدمتين لبعضهما، وبعبارة أخرى، لو توفّر للعدم الذي مفهومه واحد -حسب المقدمة الأولى- عدة نقائض - حسب فرض الاشتراك اللفظي- للزم اجتماع النقيضين بالنسبة للنقيض الأول المتحقق وارتفاعهما بالنسبة للنقيض الثاني الذي أمكن ارتفاعه.

وبعبارة ثالثة «العدم الذي هو نقيض الوجود مشترك معنوي، يعني أنه لفظ يحكي عن مفهوم عام. ونحن نعلم من جهة أخرى أن نقيض الواحد واحد، يعني أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون له نقيضان، وذلك لأننا إذا افترضنا أن أحد النقيضين قد توفر على الوجود، ولم يتوفر الآخر على الوجود،

عندئذ فإن كان النقيض متوفرًا على الوجود يلزم اجتماع النقيضين وهو محال، وإن لم يتوفر على الوجود استلزم ارتفاع النقيضين وهو محال أيضًا»[1]

ثم إن هذه الأدلة ذكرها المحقق الطوسي في تجريده بقوله «المسألة الثانية في أن الوجود مشترك، قال: وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة»[2]

### رابعًا: في دفع حجج الخصوم

تقدم في الأمر الأول أن القولين اللذين يقابلان قول الحكماء هما القول بالاشتراك اللفظي في مفهوم الوجود مطلقًا والقول بالاشتراك اللفظي بين الواجب من جهة والممكنات من جهة أخرى مع التسليم بالاشتراك المعنوي في دائرة الممكنات.

---

(1) الشيخ مرتضى مطهري، شرح المنظومة المختصر: 28 -29

(2) العلامة الحلي، كشف المراد: 14

وأبرز القائلين بالاشتراك اللفظي مطلقًا أبو الحسن الأشعري وأبو الحسن البصري حيث يذهبان إلى أن «الوجود مشترك لفظي، وهو في كل ماهية يحمل عليها بمعنى تلك الماهية»[1]، وأما القائلون بالاشتراك المعنوي بين الممكنات واللفظي بين الممكن والواجب فهو على ما نقل « عن الكشي وأتباعه، وهو: أن الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن، ومشترك معنى بين الممكنات كلها.»[2]

وكيف كان، فإن الأدلة تتكفل برد الاشتراك اللفظي مطلقًا سواء أكان بين الممكنات والواجب أم بين الممكنات أنفسها أيضًا، وإنما يقع الكلام في معالجة الدافع الذي راموا من خلاله القول بالاشتراك اللفظي، فإنهم -وفق ما ذكرنا في الأمر الأول في هذا الفصل- إنما ذكروا ذلك هروبًا من محذور القول

(1) الشريف الجرجاني، شرح المواقف 92:

(2) المصدر نفسه

بالسنخية بين العلة والمعلول الذي يؤدي إلى القول بها بين العلة الأولى والممكنات.

وقد ذُكر في هذا الموضع نقضٌ على ما أفادوه من الاشتراك اللفظي في مفهوم الوجود بين الواجب والممكن خلاصته أنه يلزم منه تعطيل العقل عن المعرفة وهو أمر ممنوع حسب لسان الشرع أولًا مضافًا إلى وجود المحذور العقلي ببيان أن معنى «الوجود» في قولنا «الواجب موجود» بناء على القول بالاشتراك اللفظي لا يخلو من حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن نفهم من هذا المحمول - أي موجود- عين ما نفهمه من أنفسنا عند قول «زيد موجود» وهذا هو عين القول بالاشتراك المعنوي وهو خلاف فرضهم وعين مدعى الحكماء.

الحالة الثانية: أن يُفهم منه نقيض ما يُفهم من معنى الوجود المحمول على الممكنات، وعندئذ يلزم من ذلك أننا

نفهم من حمل الوجود على الواجب العدم وهو ممنوع كما هو واضح.

الحالة الثالث: أن لا يُفهم شيء من هذا المحمول، وهو عين القول بتعطيل العقول عن معرفة وجود الواجب وبالتبع عن معرفة أسمائه وصفاته، وهو ممنوع شرعًا وعقلًا.

وبعبارة أخرى «إذا قلنا إنه [تعالى] ذات مذوّت الذوات، وأنه شيء مشيّء الأشياء، فإما أن نفهم اللاذات واللاشيء، تعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا، وإما أن نعطّل، ومثله القول في الصفات، فإنا إذا قلنا أنه عالم أو يا عالم، بعنوان إجراء أسمائه الحسنى في الأدعية والأوراد، إما أن يعني من ينكشف لديه الشيء –فقد جاء الاشتراك ولوازمه- أو لا، فقد جاءت المحذورات الأخر. فعطّلوا العقول عن المعارف والأذكار إلا عن مجرّد لقلقة اللسان».[1]

(1) ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة 2: 86

وعليه يتضح أن العلامة الطباطبائي في بدايته إنما أجاب على المذهب الثاني من مذاهب القول بالاشتراك اللفظي بجواب نقضي، ولم يتعرض لمحذور السنخية بين العلة والمعلول المدعى عند أنصار المذهب الأول أو بين الواجب والممكن عند أنصار المذهب الثاني والذي يمثّل الجواب عليه جوابًا حليًا، وسيأتي في مرحلة العلة والمعلول أن السنخية بين مطلق العلة والمعلول ضرورية على خلاف ما يتصوره أصحاب هذين المذهبين من كونه محذورًا.

هذا مضافًا إلى أن قضية السنخية بين الواجب والممكن التي فهم منها القوم نسبة النقص إلى الواجب وتشبيه الواجب بالممكن إنما مسألة تتعلق بمصداق الوجود لا بمفهومه، ولكن يمكن القول إنهم خلطوا بين مفهوم الوجود ومصداقه إذ إن مفهوم الوجود كمفهوم العلم والقدرة والحياة مفاهيم مشتركة معنًى تُحمل على ما تحمل عليه بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك كونها مصداقًا متواطئة وعلى رتبة واحدة، وبعبارة

أخرى إنّ القائلين بالاشتراك اللفظي- وخاصة أنصار القول بالاشتراك بين الواجب والممكن- خلطوا المفهوم بالمصداق، فقالوا إننا نجد في النصوص أن الواجب ليس كمثله شيء، وكونه كذلك يعني عدم الاشتراك في شيء بين الواجب والممكن حتى في الموجودية، والإنصاف أن هذا المعنى الذي دلّت عليه النصوص إنما هو في متن الواقع لا في عالم المفاهيم. فهو ليس كمثله شيء في مصداق موجوديته لا في مفهومها. وبعبارة أخرى إن نظام المفاهيم عبارة عن توليفات ذهنية لقدرة في الذهن البشري وهذا لا علاقة له بالمماثلة في الواقع الخارجي بين الممكن والواجب لو قلنا بالمماثلة – أي الاشتراك المعنوي- في المفاهيم، « وصفوة القول هي إن مفهوم الوجود وإن كان مفهومًا واحدًا، إلا أن مصاديقه كثيرة جدًا ومتفاوتة، والتفاوت والاختلاف بين مصاديق المفهوم الواحد بإمكانه أن يمتد من نقطة النقص إلى نقطة الكمال».[1]

(1) الدكتور غلام حسين ديناني، القواعد الفلسفية العامة 2: 386

وخلاصة الأمر في نقاط:

- إن المحذور الذي وجده القائلون بالاشتراك اللفظي أمر يعود إلى المصداق لا إلى مفهوم الوجود وهو خارج محل الكلام إذ إن القول بالاشتراك المعنوي يقع البحث عنه في مرتبة مفهوم الوجود لا مصداقه.
- إن القول بالسنخية بين مطلق العلة والمعلول أمر ضروري على ما سيأتي في محله.
- إن القول بالاشتراك اللفظي بين الواجب والممكن يلزم منه القول بتعطيل العقول عن معرفة الواجب.

**خامسًا: إشارات**

1. إن مسألة الاشتراك المعنوي للوجود مسألة بديهية، وقد صرّح صدر المتألهين بهذا الأمر قائلًا «إن كون مفهوم

الوجود مشتركا بين الماهيات قريب من الأوليات»[1]، وعليه فما ذكر من الأدلة أشبه بالتنبيهات الوجدانية على وحدة مفهوم الوجود. وقد ذكر بعض الأعلام ذلك مصرّحًا عند تحريره لمحل الكلام ما لفظه «نأتي الآن لنرى هل أن لفظ الوجود الذي يصدق على كل الأشياء من صنف لفظ العين الذي له معنى مستقل في كل مورد أم إنه من صنف لفظ الإنسان الذي يمثّل مفهومًا عامًا؟ عبر مراجعة للوجدان والوضوح الذهني لا يبقى شك في كون لفظ الوجود من الصنف الثاني، لا الصنف الأول. والالتفات الكامل لدعوى الفلاسفة في هذا المجال تصيّرنا في غنى عن إقامة البرهان»[2]

---

(1) راجع تعليقة صدر المتألهين على شرح حكمة الاشراق ص ١٨٢، وراجع الأسفار الأربعة ج ١ ص ٣٥.

(2) مرتضى مطهري، شرح المنظومة المختصر 27

2. إن اشتراك مفهوم الوجود في المعنى يطلق عليه في بعض الكلمات الوحدة السنخية للوجود- وإن كان الأصح أن يقال إن الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود يلازم الوحدة السنخية بين المصاديق-، وذلك لأن الاشتراك المعنوي يعني أن حقيقة الوجود المقابل للعدم عبارة عن اشتراك جميع الموجودات بأصل وحقيقة الوجود الواحدة وإن اختلفت المصاديق من حيث الشدة والضعف والكمال والنقص، ولأجل الاشتراك في حقيقة الوجود أمكن انتزاع مفهوم واحد وكان مشتركًا معنويًا، وبعبارة أخرى «المراد بالوحدة الوحدة السنخية [...] [بمعنى] أن مراتب الوجود – بدءًا من الواجب وانتهاءً بأضعف الممكنات كالجسم والهيولى- متحدة فيما بينها في سنخ الأصل وحقيقة الوجود. والتفاوت بينهما يقتصر على التفاوت في الشدة والضعف والنقص والكمال. ويسمى

هذا المعنى في كتب الحكماء الإلهيين بالاشتراك المعنوي للوجود»[1]

وهذا الأمر له دخالة عظمى في مباحث التوحيد، حتى عدّ بعض الأعلام أن «القول بالاشتراك المعنوي في قوة القول بالوجود الصمدي الذي هو التوحيد الخاصي [...] ولم يمكن دفع شبهة ابن كمونة قط لأنه إذا كانت حقيقة وجود الواجب ووجود الممكن في غاية الخلاف بحيث لم يكن سنخية أصلًا [...] فليكن واجبان «[2]

(1) الدكتور غلام حسين ديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، الديناني 2: 389

(2) العلامة حسن زاده آملي، تعليقة على شرح المنظومة 2: 78

## الملحق الثالث: نموذج بحث رصدي- نقدي

ذكرنا في تضاعيف الكلام السابق أن التقنية المذكورة تنفع بشكل أساس في الأبحاث الجذرية التأسيسية التي تبحث عن إثبات رؤية معينة في مدعى واحد أو عدة مدعيات، وقلنا إن الدراسة والبحث الرصدي يخرج عن ذلك، ووعدنا أن نلحق دراسة رصدية ليتعرف القارئ بشكل عام على طبيعة هذا النوع من الدراسات.

## اللغة والفكر: بين الانفصال والاتحاد (قراءة رصدية نقدية لكلٍّ من الرؤى الإسلامية والغربية)[1]

### مقدمة

شكّلت العلاقة بين اللغة والفكر جدلية شغلت بال المفكرين والفلاسفة في القرنين الأخيرين بشكل واضح ولافت، بحيث صارت اللغة وفلسفتها أحد الفروع المعرفية الأساسية وخاصة بعد علَمين أساسيين هما: فرديناند دي سوسير وفتجنشتين، ولكن المتتبع لمسألة اللغة من جهتها المعرفية يجد أنها كانت محطّ أنظار فلاسفة ومفكرين سابقين على هذين القرنين، بل يمكن القول إن هذا الموضوع كان ضاربًا في القدم عند الإغريق والرومان حتى قبل الحقبة الأرسطية، وإن كنا لا نجده موضوعًا معرفيًا معنوَنًا بطريقة مستقلة في كتبهم وأبحاثهم، واللافت أن المنطق العقلي كان أحد فروع

---

(1) مقالة نشرت في مجلة الاستغراب العدد 21 بقلم الكاتب.

العلوم اللغوية عندهم، حيث «انقسم البحث اللغوي في العالم الإغريقي والروماني إلى ثلاث شعب منفصلة: المنطق، والبلاغة، والنحو»[1].

يمكن رصد بذور الجدليات المتعلقة بالفكر واللغة ضمن مسارين أحدهما عربي-إسلامي والآخر غربي، فأما المسار العربي- الإسلامي، فقد ظهر مع الترجمات اليونانية وخاصة المنطق الأرسطي، فنجد مواجهة بين أنصار المنطق وفي قبالهم أنصار النحو العربي، حيث ذهب التيار الثاني إلى أن المسلمين في غنى عن المنطق الأرسطي المترجم لأن النحو يغني عنه وليس المنطق الأرسطي إلا نحو اليونان، وهنا تبرز مسألة أساسية في بحوث فلسفة اللغة وهي أن الأبحاث عادة ما تركّز على المناظرات بين أنصار الفقه وأنصار العقل، أو النص كمادة فقهية والعقل، بينما نجد إغفالًا –حسب تتبعنا- لمسألة

(1) روي هاريس، سوسير وفتجنشتين فلسفة اللغة ولعبة الكلمات، ترجمة: فلاح رحيم، جامعة الكوفة، بيروت 2019، ص: 25.

الجدل الحاصل بين أنصار النحو والمنطق، وهذا ما ألقى بظلاله على آليات التفكير الفلسفي الإسلامي وأصول الفقه فيما بعد، كما نجد أن «العرفان والتصوّف» أيضًا طرح رؤية لغوية في الساحة الإسلامية تحمل بذور التقاء مع ما طرحه بعض مفكري الفلسفة التحليلية في القرنين الأخيرين غربًا، وأما بالنسبة لمسار الفكر الغربي فإننا نجد أن الفلسفة كانت تتبنى بعض الرؤى والنظريات حول اللغة والعلاقة بينهما تشبه إلى حد بعيد الرؤية الأرسطية والفارابية والسينوية –نسبة للفارابي وابن سينا- وصولًا إلى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مع بروز الفلسفة التحليلية بشكل أساسي على يدي برتراند راسل ودي سوسير وفتجنشتين، ونجد أن المسار الغربي في خواتيمه ركّز على نقد فلسفة اللغة والرؤى التي تدور في فلكها آخذًا بعين الاعتبار التطور الفكري الذي طرأ عليها ابتداءً مما ذكره أفلاطون في محاوراته وصولًا لراسل ودي سوسير وفتجنشتين.

## اللغة والفكر عند المفكرين المسلمين

سؤال العلاقة بين اللفظ - اللغة عمومًا- والفكر جالت في أروقة العلوم والمتون الإسلامية، فإذا أردنا رصد الموارد التي تم طرح هذه القضية –وإن كان طرحها عرضيًا أو دون تحقيق لجذور تلك العلاقة- فإننا نجدها في العلوم التالية:

1. الفلسفة والمنطق

1. النحو

2. علم الأصول

3. العرفان والتصوّف

وفيما يلي نعالج الطروحات التي استند إليها كل من هذه العلوم في تفكيكه لعلاقة اللغة بالفكر:

### اللغة بوصفها قالبًا للمعنى عند الفلاسفة

المتتبع لمباحث الألفاظ في الكتب المنطقية عند الفلاسفة الإسلاميين يجد أنها تبتني على فكرة مسلّمة عندهم مفادها أن الألفاظ ليست إلا قالبًا للمعاني، ولا يعتني أمثال ابن سينا بالبحث عن لغة ما بعينها كلغة العرب، وينبّه أن المنطقي لا شغل له باللغة الخاصة سواءً أكانت عربية أم غير عربية، بل إن موضوعه هو «الأفكار» التي تنقسم إلى التصورات والتصديقات، وليس البحث اللغوي من شأن الفيلسوف أو المنطقي بقدر ما هو شأن اللغوي والأديـب، ولذا يهتم بوضع القوانين الفكرية التي تتجلى في الألفاظ دون الخوض في ماهيتها الخاصة، وبعبارة أخرى إن «المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره. وأعني بالفكر هاهنا: ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه – متصورة أو مصدق بها تصديقًا علميًا أو ظنيًا أو وضعًا وتسليمًا- إلى أمور غير حاضرة

فيه»[1]، وفي هذا النص إشارة واضحة إلى أن الفكر المجرّد عن اللغة هو موضوع علم المنطق، وبه يتضح أيضًا البناء على الفصل بين البنية الفكرية من جهة والبنية اللغوية من جهة أخرى، ولذا لم يكن الاهتمام باللغة إلا عرضًا، «أي نظره في المعاني إنما يكون بالقصد الأول وفي الألفاظ بقصد ثان، ونظره في الألفاظ من حيث ذلك، غير مقيّد بلغة قوم دون آخر»[2].

هذا مضافًا إلى أن اللغة والألفاظ عندهم هي أمور اعتبارية غير حقيقية، حيث إن تبدلها لا يؤثر في استقلالية الفكر، فالوجود الخارجي للأشياء والوجود الذهني لها -أي الأفكار الحاكية عن الواقع- وجودان حقيقيان لا يخضعان للاعتبار والنسبية، بخلاف اللغة -التي تظهر تارة في الألفاظ الصوتية وأخرى في العبارات المكتوبة- فإنها أمر نسبي يختلف من قوم إلى آخرين واعتباريته تعزز استقلاله عن الفكر

(1) أبو علي سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، البلاغة للنشر، قم، 1435هـ 1: 22.
(2) المحقق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، 1: 22.

والواقع، فللشيء «وجود في الأعيان ووجود في الأذهان، ووجود في العبارة ووجود في الكتابة، والكتابة تدل على العبارة وهي [أي العبارة] على المعنى الذهني، وهما دلالتان وضعيّتان [اعتباريتان] تختلفان باختلاف الأوضاع»[1].

ولا شك بأن المنطقي التفت إلى التصاق الألفاظ بالمعاني والأفكار، ولكنه لم يجعلهما وجهان لأمر واحد -كما سنجده عند بعض الفلاسفة الغربيين- غاية الأمر إن المنطقي يرى رسوخًا في العلاقة بين اللفظ والمعنى نتيجة الاعتياد لا لأن أحدهما وجه للآخر حقيقة، وأشار قطب الدين الرازي إلى هذا الأمر في شرحه على شرح الإشارات قائلًا «وبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية لكنها لكثرة تداولها صارت راسخة حتى إن تعقل المعاني قلما ينفك عن تخيل الألفاظ بل يكاد الإنسان في فكره يناجي ذهنه بألفاظ متخيلة»[2].

---

(1) المحقق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، 1: 21-22

(2) القطب الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، 1: 21.

خلاصة الأمر إن المنطقي يقول إن للعقل قوانينه الخاصة التي تحكم أفكاره كما أن للكلام واللغة قوانينهما الخاصة التي يسطّرها علم النحو، ولا يمكن الخلط بينهما، بل ينبغي الفصل بشدة لأن الأفكار لها الأصالة في حكايتها عن الواقع الخارجي بينما الألفاظ ليست إلا قوالب وأمورًا اعتبارية تختلف من قوم إلى قوم.

## اللغة بوصفها منطقًا للعقل عند بعض النحاة والأصوليين

في مقابل هذا التسليم الذي يفصل بين بنية الفكر والبنى التعبيرية اللغوية عند الفلاسفة الإسلاميين، نجد أن جماعة من النحاة وعلماء اللغة في التاريخ الإسلامي وقفت أمام استيراد المنطق الأرسطي وترجمته حيث «يمكن القول بشكل عام بأن علماء اللغة والنحو قد هبّوا واقفين بوجه منطق أرسطو،

قائلين بأن وجود علم النحو، يغني عن المنطق وأن بإمكان علم النحو أن يحل محله»[1].

وفي المناظرات التي جرت بين النحويين والمنطقيين لا سيما المناظرة الشهيرة بين السيرافي النحوي وأبي بشر متى الذي ناظر منتصرًا للمنطق، نجد أن الحجة الأساسية لدى السيرافي كانت أن قواعد النحو العربي تكفي مؤونة استيراد نحو اليونان، وهنا أمر ملفت فيما يخص العلاقة بين اللغة والفكر نجده عند السيرافي ونحوه من النحاة، حيث لم يفصل بين قواعد الفكر وقواعد الكلام كما وجدناه عند الفلاسفة والمنطقيين، بل إن المنطق الأرسطي عنده هو نحو وقواعد للغة ليس إلا، وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة له مع وجود النحو العربي، هنا نجد دمجًا بين اللغة والفكر إلى الدرجة التي يكون فيها الفكر يساوق اللغة وينزل إليها –من دون أن ترتفع إليه- وهذا

---

(1) غلام حسين الديناني، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، دار الهادي، بيروت 2001، 1: 129.

ما سنجد ما يشبهه –وإن لم يكن عينه- قريبًا عند الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية عند دراستنا للمسار الغربي لنظرية اللغة والفكر.

وكما أن الفرق عند الفلاسفة والمنطقيين بين النحو والمنطق يكاد يكون بديهيًا ومسلّمًا كما مرّت الإشارة إليه، نجد في المقابل أن الجدال قد احتدم بين المنطقيين والنحاة إلى درجة صعب التفريق بينهما ويظهر هذا بشكل واضح في «مقابسات» التوحيدي حيث يذكر ما لفظه «قلت لأبي سليمان[ المنطقي]: إني أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمناسبة، وهل يتفاوتان بالقرب به؟ فقال: النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي»[1] ويبرز من سؤال التوحيدي مدى

(1) أبو حيّان التوحيدي، المقابسات ، دار سعاد الصباح، الكويت 1992، ص169

الحاجة عنده إلى التفرقة بين قواعد الكلام وقواعد الفكر إلى درجة يحدس القارئ منه صعوبة في التفرقة بين اللغة والفكر.

في طول هذا النقاش بين المناطقة والنحويين، نجد فئة من علماء الأصول ذهبوا إلى عين ما ذهب إليه النحاة، ومنهم الشافعي حيث هاجم المنطق الأرسطي بعدة حجج «أهمها استناد المنطق الأرسطاليسي إلى خصائص اللغة اليونانية واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية. فأدى تطبيق منطق الأولى على الثانية إلى كثير من التناقض»[1]

خلاصة الأمر، إن بعض النحاة والأصوليين الذين واجهوا المنطق الأرسطي، تسلّحوا بأن النحو العربي - وهو قواعد اللغة والكلام- هو بعينه منطق العقل، ولم يقبل هؤلاء النحاة التفريق بين قوانين الفكر وقوانين اللغة، ولا الثنائية بينهما.

---

(1) علي سامي النشار، مناهج البحث عند المسلمين ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي، دار الفكر العربي، 1947،ص 62.

## ذاتية العلاقة بين اللفظ والمعنى عند بعض الأصوليين

ذهب بعض الأصوليون عند تصويرهم للعلاقة بين اللفظ والمعنى وبالتالي بين اللغة والفكر إلى ذاتية العلاقة، بمعنى أن طبيعة اللفظ تستدعي معنى ما، أي «على أساس الاعتقاد بأن علاقة اللفظ بالمعنى نابعة من طبيعة اللفظ ذاته كما نبعت علاقة النار بالحرارة من طبيعة النار ذاتها، فلفظ « الماء « مثلا له بحكم طبيعته علاقة بالمعنى الخاص الذي نفهمه منه، ولأجل هذا يؤكد هذا الاتجاه أن دلالة اللفظ على المعنى ذاتية وليست مكتسبة من أي سبب خارجي.»[1]

واللازم من هذا القول أن اللفظ ليس حاملًا للفكرة بشكل اعتباطي واعتباري، بل هو نتاج الفكر بشكل تكويني، ولا يظهر من هذا القول أن الفكر غير سابق على اللغة بل غاية

(1) السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1986، 1: 65

ما يدل عليه أن الفكر له ظهور على مستوى الكلام واللغة مسانخ للمعاني التي يحملها. وسيأتي أن مثل هذا القول كان موجودًا في القرن الرابع قبل الميلاد على ما ذكره أفلاطون في بعض المحاورات السقراطية.

## اللغة وروح المعنى عند العرفاء

نجد عند بعض العرفاء نظرية يمكن عدّها وسطًا بين نظرية الفلاسفة ونظرية بعض النحويين، وذلك لأنها لا ترى أن الألفاظ واللغة عمومًا هياكل فارغة ومعزولة عن المعاني كما ذهب إليه غالب المناطقة وليست لاغية للحاجة إلى العمق الفكري المجرّد كما ذهب إليه أنصار السيرافي، بل إن السؤال الذي ينبغي الانطلاق منه هو: هل الألفاظ موضوعة للمصاديق أم للمفاهيم؟ أي إن لفظ «الميزان» مثلًا هل يدل على فكرة «ما يوزن به» أم على «الجسم المادي الخاص ذي الكفتين» -مثلًا- الذي كان موجودًا في زمن العرب الأوائل؟

ويذهب العرفاء إلى الشق الأول، فيرون أن المعاني التي تشير إليها الألفاظ معانٍ مفهومية مجرّدة عن المصداق الحسي لها، فعندما نقرأ في اللغة لفظ «النور» فإن هذا اللفظ موضوع لمعنى كلي هو «الشيء الظاهر بذاته المظهر لغيره» سواء أكان هذا «النور» نور قمر أم شمس أم نور مصباح كهربائي وكذلك إذا توصل العقل إلى وجود موجود مجرّد «ظاهر بذاته مظهر لغيره» وإن لم يكن حسيًا فهو «نور» حقيقة وفعلًا، وعندئذ فالفكر يهتم بمعرفة المصاديق واللغة تهتم بإبراز المفهوم الجامع لهذه المصاديق.

عندئذ يحصل نوع جديد من الدمج بين اللغة والفكر، هو دمج بين المصداق والمفهوم، فالمفهوم هو المصداق المجرّد عن المشخّصات الجزئية والمصداق هو المفهوم المتلبّس بلباس جزئي وحقيقي، ويؤدي هذا الأمر إلى أن اللغة لها فاعلية في ابتكار المفاهيم والأطر العامة للفكر الذي يكتشف بحكم تعقّله المصاديق.

وأشار إلى هذا الأمر الإمام الخميني في مصباح الهداية حيث قال «هل بلغك إشارات الأولياء عليهم السلام وكلمات العرفاء رضي الله عنهم أن الألفاظ وضعت لأرواح المعاني وحقائقها؟ وهل تدبرت في ذلك؟ ولعمري إن التدبر فيه من مصاديق قوله عليه السلام: تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة»[1]

ونجد أن العلامة الطباطبائي من الذين تبنوا هذه الرؤية في تفسيره وإن لم يطرحها بعين مصطلحات العرفاء ولكن روح نظريته هي ما ذهب إليه العرفاء، حيث ذكر ما لفظه «وإنما الاختلاف كل الاختلاف في المصداق الذي ينطبق عليه المفاهيم اللفظية من مفردها ومركبها، وفي المدلول التصوري والتصديقي. توضيحه: ان الأنس والعادة (كما قيل) يوجبان لنا أن يسبق إلى أذهاننا عند استماع الألفاظ معانيها المادية أو ما يتعلق بالمادة فإن المادة هي التي يتقلب فيها

(1) الإمام روح الله الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مؤسسة الوفاء، بيروت 1983، ص 63.

أبداننا وقوانا المتعلقة بها ما دمنا في الحياة الدنيوية، فإذا سمعنا ألفاظ الحياة والعلم والـقـدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والرضا والغضب والخلق والأمـر كان السابق إلى أذهاننا منها الوجودات المادية لمفاهيمها.

وكذا إذا سمعنا ألفاظ السماء والأرض واللوح والقلم والعرش والكرسي والملك وأجنحته والشيطان وقبيله وخيله ورجله إلى غير ذلك، كان المتبادر إلى أفهامنا مصاديقها الطبيعية. [ . . . ] وكان ينبغي لنا أن نتنبه: أن المسميات المادية محكومة بالتغير والتبدل بحسب تبدل الحوائج في طريق التحول والتكامل كما أن السراج أول ما عمله الانسان كان إناء فيه فتيلة وشيء من الدهن تشتعل به الفتيلة للاستضاءة به في الظلمة، ثم لم يزل يتكامل حتى بلغ اليوم إلى السراج الكهربائي ولم يبق من أجزاء السراج المعمول أولا الموضوع بإزائه لفظ السراج شيء ولا واحد [...]فالمسميات بلغت في التغير إلى حيث فقدت جميع أجزائها السابقة ذاتا وصفة والاسم مع ذلك باق، وليس

إلا لأن المراد في التسمية إنما هو من الشيء غايته، لا شكله وصورته»[1]

وإذا اتضح هذا الأمر، عرفنا ما بين نظرية العرفاء ومَن قبلهم من الاختلاف، فالعرفاء يرون أن الألفاظ تشير إلى حقائق متعالية عن المصاديق وإنما يأتي الفكر لينقّح مصاديقها بقوانينه المنطقية، ولولا اللفظ لما انفتح الفكر على المصاديق.

**خلاصة رؤى المسلمين**

تبيّن من السرد السابق أن المسلمين ذهبوا إلى أربعة تيارات فيما يخص العلاقة بين اللغة والفكر:

1. الفلاسفة والمناطقة: حيث تبنوا الثنائية الحادة بين الفكر واللغة، وجعلوا قوانين أحدهما منفصلة عن

---

(1) **العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1390 هـ،** 1: 9 -10

قوانين الآخر، وهذا يدل على أن الذهن بإمكانه حسب ما يراه المناطقة والفلاسفة التفكير بغض النظر عن اللغة، وأن المعاني سابقة على اللغة، وليست الألفاظ سوى قوالب يستخدمها الإنسان لتفهيم غيره.

2. بعض النحاة والأصوليين: حيث نجد عندهم دمجًا بين اللغة والفكر بحيث لا يمكن جعل قانون للفكر إلا ذلك الذي يحكم قانون اللغة، ومن هنا فليست الأفكار سابقة على الألفاظ واللغة، وبالتالي فمنطق اليونان هو نحوه ولا يناسب منطق العرب لاختلاف لغتهم عنهم.

3. بعض الأصوليين: حيث ذهبوا إلى ذاتية العلاقة بين اللفظ والمعنى وأن اللفظ ليس إلا طورًا تكوينيًا من أطوار وجود الأشياء الواقعية.

4. العرفاء: حيث فرّقوا بين المفاهيم والمصاديق، فجعلوا الألفاظ تـدلّ على المفاهيم بينما العقل والفكر

وقوانينه تكتشف مصاديقه المتنوعة، ويمكن عدّ هذه الرؤية وسطًا بين الرؤى السابقة، حيث تكون اللغة متلاحمة مع الفكر في تحديد المفاهيم -وفاقًا للنحويين والأصوليين- ولكن الفكر سابق عليها في اقتناص المصاديق.

**نقد وتحليل**

من خلال العرض السابق لمسار التنظير للعلاقة بين اللغة والفكر، نجد أن المسألة ترجع بالدقة إلى نظرية المعرفة عند المفكرين، وهذا الفرع العلمي لم يوله المسلمون كثيرًا من البحث والتمحيص إلا مؤخرًا بشكل غير موسّع كذلك، فإن ما ينبغي البدء به هو البحث عن كينونة اللغة في المنظومة المعرفية لا عن كينونتها النحوية والقواعدية، أعني بذلك إن السؤال الذي ينبغي طرحه هو: هل للّغة كينونة ما من حيث

المعرفة أم إنها فاقدة لمثل هذه الكينونة وليست إلا أداة تعبيرية لا تقدّم ولا تؤخر في مجال الفكر والمعرفة؟

الذي يظهر لنا بدوًا أن اللغة في الحقيقة ليست عنوانًا محايدًا عن الفهم والفكر، بل هي أمر يستبطن في واقعه فهمًا وتقسيمًا مفاهيميًا للعالم والواقع، وإذا أردنا أن نعطي مثالًا لهذا الأمر نقول: إن اللغة الإنكليزية مثلًا لم تفرّق بين العم والخال على مستوى اللغة فكلاهما أُطلق عليهما لفظٌ واحدٌ هو ( uncle) بينما نجد في اللغة العربية الأمر خلاف ذلك فلأخ الأب لفظ مستقل هو (العم) ولأخ الأم لفظٌ آخر هو ( الخال) وهذا التعدد في ألفاظ القرابة يكشف عن كون هذه الألفاظ نابعة من رؤية فكرية لأنساق القرابة، هذا المثال البسيط ينسحب على أمثلة أنطولوجية وميتافيزيقية، فاللغة العاجزة عن تأدية معنى ميتافيزيقي تكشف عن كون أهلها لم يجر في أذهانهم التفكير بهذه القضايا، ومن هنا، فإن ما يظهر لنا جليًا أن اللغة بتأديتها للمعاني المتنوعة والتي تمتد

تارة إلى الطبيعة وأخرى إلى ما وراء الطبيعة تكشف عن بنية فكرية، ولعل لهذه القضية ذهب أمثال ملا صدرا إلى القول بأن اللغة ذات وضع إلهي سواء أكانت بوحي أم بفعل من قبل نبي مثلًا.[1]

ومن هنا، فإن النظريات التي طُرحت في المنطق والأصول تكاد تكون أبعد عن واقع اللغة مما طرحه أمثال العرفاء.

## اللغة والفكر عند المفكرين الغربيين

إن عدم وجود العلوم «الشرعية» في العالم الغربي نظير ما هو موجود تاريخيًا في العالم الإسلامي كان مؤثّرًا بشكل واضح في تطوّر الرؤى التي نظّرت للعلاقة بين اللفظ والمعنى أو بين اللغة والفكر، فإن الفلك الذي دارت حوله رؤى المسلمين كان فلك علاقة «العقل بالنقل» وهو الرحى التي دارت حولها

(1) راجع كتاب: أسرار الآيات، صدر المتألهين الشيرازي.

النقاشات المتعددة بين الفلاسفة والفقهاء والنحويين وأمثالهم، وهذا بخلاف ما كان سائدًا في الغرب في العصور الأخيرة وخاصة ما بعد القرون الوسطى، ولذا فإن سؤال الانطلاق الذي تنفتح منه البحوث الغربية حول هذه العلاقة لم يكن عين السؤال الذي حرّك المناظرات والجدالات في عالم الإسلام، وإن كنا لا ننكر أن حضور الكنيسة في القرون الوسطى كان له دور في إثارة الأفكار التي تسعى للربط بين العقل والنقل إلا أن الأمر لم يبق كذلك ولم يكن على نحو ما كان لدى المسلمين، وإذا أردنا رصد الرؤى المختلفة لعلاقة اللغة بالفكر غربًا أمكننا على وجه الإجمال تقسيمها إلى ما يلي:

1. نزعة التسمية الطبيعية الممتدة إلى القرن الرابع قبل الميلاد
2. نزعة التسمية النيابية المستمرة إلى القرن التاسع عشر

3. منظور اللعبة الذي تبناه كلٌّ من فتجنشتين ودي سوسير في القرنين الأخيرين

**التسمية الطبيعية**

في محاورة «كراتيلوس» التي ينقلها أفلاطون، نجد أن هنالك نزعة تُرجع أصل الأسماء إلى كونها نوعًا من المحاكاة الطبيعية للأشياء، فهي ليست أمرًا اعتباريًا أو وضعيًا بقدر ما هي نوع من تجلّي الحقائق في لباس اللغة والألفاظ، والخصمان في هذه المحاورة هما «هرموجينس» المعارض لنزعة التسمية الطبيعية و» كراتيليوس» المنتصر لها حيث تبدأ المحاورة بالتالي –والكلام لهرموجينس- «أودّ أن أُعلمك يا سقراط، بأن صديقنا كراتيليوس كان يناقش موضوع الأسماء، وهو يقول إنها طبيعية وليست اصطلاحية- لا [يشذّ عن ذلك]

أي قدر من النطق الذي اتفق الناس على استخدامه-»[1] وفي أثناء المحاورة يظهر أن سقراط يتبنى رؤية طبيعية اللغة فيقول «أظن إذن – يا هرموجينس- أن إطلاق الأسماء هذا لا يكون مسألة تافهة كما تتخيّل، ولا عمل أشخاص قليلي الشأن أو أناس كيفما اتفق. وكراتيليوس على حق في قوله بأن للأشياء أسماء بالطبيعة، وأنه ليس كل إنسان خبيرًا في إطلاق الأسماء، ولكن الخبير هو ذلك الذي يهتم بالاسم الذي يملكه كل شيء بالطبيعة، وهو الذي يستطيع أن يعبّر عن الصور الحقيقية للأشياء بحروف ومقاطع»[2]

ومن هنا يظهر أن هذه الرؤية تشبه إلى حدّ بعيد الرأي الأصولي القائل بذاتية العلاقة بين اللفظ والمعنى الذي تقدّم بحثه، ويظهر كذلك أن شأن اللغة والأسماء ليس شأنًا اعتباريًا

(1) عزمي طه السيد أحمد، أفلاطون محاورة كراتيليوس، وزارة الثقافة، الأردن، 1995، ص 92.

(2) عزمي طه السيد أحمد، أفلاطون محاورة كراتيليوس، مصدر سابق، ص.105

كما ذهب إليه الفلاسفة والمناطقة -الذين تقدّم بيان رأيهم- بل إن هنالك عمقًا للتعابير اللغوية لا يدركها الإنسان إلا بخوض تجربة صوفية إيمانية، وقد تبنى هذه الرؤية فلاسفة حتى القرن الثامن عشر حيث تفترض «أن الأشياء في جنة عدن قد سُمّيت أصلًا بأسمائها الصحيحة التي عكست جواهرها الحقيقية، وأن استعادة هذه المعرفة المفقودة هي الكأس المقدس للبحث اللغوي»[1].

خلاصة الأمر، إن هذه الرؤية للعلاقة بين اللغة والمعنى، تُقحم التجربة اللغوية في عمق التجربة الصوفية للإنسان، وبالتالي فلا ثنائية حادة بين اللغة والفكر بل إنهما مرتبتان لأمر واحد، فالحقائق تلبّست بلباس الأسماء والألفاظ، ونجد في هذه الرؤية أن المعاني سابقة على اللغة لكن سبقًا تكوينيًا

---

(1) روي هاريس، سوسير وفتجنشتين فلسفة اللغة ولعبة الكلمات، مصدر سابق، ص 42

وفق الرؤية الأنطولوجية للخلق غاية الأمر أن اللغة هي طور من أطوار الخلق وتشكّل ماهيات الأشياء.

**نزعة التسمية النيابية**

هذه الرؤية هي عين ما ذهب إليه مناطقة العرب من العلاقة الوظيفية بين اللغة والفكر، ولا نجد حاجة إلى تكرارها، حيث وجدنا أن خلاصتها القول بالثنائية الانفصالية بين اللغة والفكر وأن لكلٍّ قوانينه وأن اللغة أمر اعتباري لا علاقة له بالفكر بل إن الأفكار سابقة على اللغة.

وقد استمرّت هذه الرؤية وصولًا إلى فتجنشتين ودي سوسير بشكل خاص اللذين خاضا نقاشًا في أصل هذه الفكرة، و«ربما كانت أبرز رابطة بين سوسير وفتجنشتين اهتمامهما بكشف حالات سوء فهم معيّنة بصدد اللغة، وأهم الأهداف المستهدفة بهجومهما الرأي القائل إن الكلمات تؤدي وظيفتها

بوصفها أسماء دالة على أشياء أو خواص معطاة بالفعل سابقة على اللغة»[1]

### لعبة الكلمات

لن نستعرض في هذا المنظور الاختلافات بين كلّ من دي سوسير وفتجنشتين، بل سنأتي على ذكر الجوهر الذي يلتقيان حوله فيما يخص رؤيتهما للعلاقة بين المعاني والفكر من جهة واللغة من جهة أخرى.

وإذا أردنا أن نستعرض رؤيتهما فإن ذلك يتيسّر لنا ضمن نقاط:

(1) روي هاريس، سوسير وفتجنشتين فلسفة اللغة ولعبة الكلمات، مصدر سابق، ص41

### الهوية المختلفة للكلمة باختلاف الاستعمالات

إن تطابق الكلمات لا يعني بالضرورة دلالتها على معنى واحد، فإن للسياق دخلًا في تحديد المعنى المراد من استعمال أي لفظ، وعليه فالركون إلى المعنى المعجمي لكلمة ما لفهمها ضمن تركيب لغوي لا يوصل إلى الفهم الدقيق للمعنى، فالتماثل اللفظي لا يعني التماثل المعنوي وذلك لأن اللغة تنتمي إلى شبكة من العلاقات التي تشكّل ماهية المعنى، «قد يوجد تطابق لغوي من دون وجود مثل هذا التشابه فإذا أعيدت لفظة Gentlemen= (أيها السادة) عدة مرات في أثناء محاضرة، يشعر المستمع أن العبارة ذاتها تستعمل في كل مرة. ومع ذلك يؤدي الاختلاف في النطق والتنغيم إلى اختلاف صوتي ملموس في السياقات المختلفة...يمكن أن تعبر الكلمة الواحدة عن أفكار مختلفة من دون أن يؤثر ذلك في تطابق الكلمة»[1]

---

(1) فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، 1984، ص 127.

## عدم انتظام الفكر

ينطلق دي سوسير من أن الفكر بطبيعته غير منتظم، فلو أخذناه بغض النظر عن اللغة لا يكون سوى كتلة لا شكل لها، ولذا فلا يكون لها قيمة إلا عندما يصاغ بلغة تحدد أبعاده وشكله، « فلولا اللغة أصبحت الفكرة شيئًا مبهمًا غير واضح المعالم، إذًا لا توجد أفكار يسبق اللغة وجودها، ولا تتميز هذه الأفكار قبل ظهور اللغة»[1].

وبهذا يظهر أن أحد علائم الفكر اللغوي عند سوسير – وكذلك فتجنشتين- عدم القبول بأسبقية الفكر على اللغة، بل إن بعض المفكرين قد قارب هذه الفكرة-وإن لم يرجعها إلى أي من سوسير أو فتجنشتين- من خلال تشبيهها بالمادة والصورة حيث إنهما جوهران متحدان لا يتم أحدهما من دون الآخر وتكون وظيفة اللغة كوظيفة الصورة وهي إخراج

(1) فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، مصدر سابق، ص 131

الهيولى من حالة الإبهام، وبعبارة أخرى «المادة الأولى لا تظهر في عالم الخارج لوحدها أو مجردة عن صورتها الفعلية. فما هو مصدر للأثر والفعلية في العالم عبارة عن الصورة الفعلية المختلفة التي تظهر منبع الكمال في ميدان الحركة التكاملية التي لا تتوقف، وتزيّن كالأثواب الملونة جسم الهيولى الأولى النحيف. وبهذه الطريقة تجد هيولى المعرفة والعلم فعليتها في لون الكلام»[1].

### اللغة بوصفها لعبة

المقارنة بين اللغة ولعبة الشطرنج عند كلّ من سوسير وفتجنشتين تمثّل مدخلًا لرفض النزعة التقليدية للعلاقة بين اللغة والفكر، وذلك لأن أحجار لعبة الشطرنج لا تتميّز إلا بموقعها في بنية اللعبة ككل ولا يهم أكانت الأحجار من

(1) غلام حسين الديناني، القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، دار الهادي، بيروت، 2007، 1: 6.

الخشب أم العاج، بل إن ماهياتها تكتسب من موقعها في التراتبية والبنية في اللعبة ككل وهذا ما يسميه دي سوسير بالقيمة في مقابل الدلالة التي تعني الحجر في نفسه من حيث تكونه من خشب أو عاج مثلًا، وعليه فإن اللغة هي لعبة كذلك، يشكل كل لفظ فيها قطعة من بنية اللغة ككل وليس الأمر كما ذهب إليه أصحاب النزعة التقليدية ومنهم المناطقة بأن لكل كلمة معنى في داخلها أو أنها قالب مستقل لفكرة ما، بل إن الأمر يتمثل في بنية اللغة ككيان جامع. وبعبارة أخرى «بحسب المنظور الذي اعتمده سوسير وفتجنشتين، لم يعد بالإمكان تفسير وظيفة الكلمة بالرجوع إلى الفكرة التي يزعم أنها تعبر عنها، ولا تفسير الكلمة بالإحالة إلى (الشيء) أو ملمح العالم الخارجي الذي تمثله عقليًا. بدلًا من ذلك، تُفسر الكلمة وهي تعامل هنا بوصفها وحدة لا تقبل التجزئة من

صوت ومعنى، بوضع دورها مقابل أدوار الكلمات الأخرى في النظام اللغوي الذي تشكّل جزءًا منه»[1]

ولذا فإن نقل كلمة من لغة إلى أخرى يكاد يكون مستحيلًا لاختلاف الأنظمة والبنى اللغوية ويعطي دي سوسير لذلك مثالًا فإن «اللفظة الفرنسية الحديثة mouton (غنم) يمكن أن تكون لها نفس الدلالة التي للكلمة الإنكليزية sheep ولكن لا يمكن أن تكون لها نفس القيمة، لأسباب كثيرة، أهمها أن الإنكليزية تستخدم mutton وليس sheep عند الكلام عن قطعة لحم جاهزة على مائدة الطعام. فالفرق بين قيمة sheep و mouton يرجع إلى أن sheep في الإنكليزية لها لفظة أخرى تستعمل معها وهي mutton: في حين ليس للكلمة الفرنسية كلمة أخرى»[2]

(1) روي هاريس، سوسير وفتجنشتين فلسفة اللغة ولعبة الكلمات، مصدر سابق، ص72

(2) فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، مصدر سابق، ص 135

والأمر عينه بالنسبة للقواعد النحوية والصرفية التي تختلف من لغة لأخرى، كالمثنى الموجود في اللغة العربية وغير الموجود في اللغة الإنكليزية.

الخلاصة التي ننتهي إليها وفق هذه الرؤية أن لا فكر من دون لغة، وذلك لأن أمر الفكر هو عدم الانتظام في نفسه، وإن اللغات عبارة عن أنظمة يكتسب كل لفظ فيها قيمته من خلال البنية والأدوار التي ينتمي إليها، فلا «توجد أفكار يسبق اللغة وجودها، ولا تتميز هذه الأفكار قبل ظهور البنية اللغوية»[1].

**نقد وتحليل**

يظهر من خلال ما سبق، أن الرؤى التي طرحت في أوروبا وخاصة على أيدي مفكري المدرسة التحليلية اقتربت من

---

(1) فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، مصدر سابق، ص 131

تحقيق كينونة اللغة، ولكن ابتعدت نوعًا ما عن عمق الفكر الذي تدور اللغة في فلكه، فإنهم وإن ذكروا أن اللغة ممتزجة بالفكر نوعًا من الامتزاج، لكنهم لم يعطوا للفكر قيمته الممتدة إلى عمق الوجود كمثل ما أعطاه العرفاء من المسلمين، ومن هنا اقتصرت نظريات اللغويين من الفلاسفة الغربيين على العلاقة بين كينونة اللغة والفكر في مستوى بسيط للفكر.

ومن هنا، فإن ما ينبغي إضافته هو إدخال عناصر أخرى للمعرفة مثل العلم الحضوري والشهود والكشف، وغيرها من المعرفة التي تعبر عن امتزاج الذات العارفة بالوجود وحقيقته، وهذا يفتح أمامنا تنقيحًا لعلاقة اللغة بالفكر في مستوياته الأعمق.

## خاتمة وتقويم

يتبيّن مما سبق عدة أمور:

1. التشابه بل التطابق في بعض النظريات التي طرحها المسلمون مع ما كان سائدًا في بعض القرون السالفة في الغرب، لا سيما النزعة الطبيعية أو ما سمّاه بعض الأصوليون بالعلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى وهذا التيار واجه نقدًا أساسيًا خلاصته أنه لا يصمد أمام تعدد اللغات، «لأن دلالة اللفظ على المعنى وعلاقته به إذا كانت ذاتية وغير نابعة من أي سبب خارجي وكان اللفظ بطبيعته يدفع الذهن البشري إلى تصور معناه فلماذا يعجز غير العربي عن الانتقال إلى تصور معنى كلمة « الماء « عند تصوره للكلمة؟ ولماذا يحتاج إلى تعلم اللغة العربية لكي ينتقل ذهنه إلى المعنى عند سماع الكلمة العربية وتصورها؟ إن هذا دليل على أن العلاقة التي تقوم في ذهننا بين تصور اللفظ وتصور المعنى ليست نابعة من طبيعة اللفظ بل من سبب آخر يتطلب الحصول عليه إلى تعلم اللغة، فالدلالة

إذن ليست ذاتية.»[1] نعم لقد انتصر بعض أصحاب هذا التيار إلى تخصيص زعمهم باللغة الأم وأن اللغات قد أفسدت هذه اللغة مع مرور الوقت، ونحن لا نرى حاجة لردّ مثل هذه المزعمة مع معالجتنا لحقيقة العلاقة بين اللغة والفكر للغات اللاحقة.

1. إن ما ذهب إليه أمثال السيرافي من النحاة القائلين بأن المنطق الأرسطي هو نحو اليونان قائم على فرض أن الفكر تابع للغة، وهو لا يخلو من محذور السفسطة من حيث صيرورة الفكر نسبيًا كنسبية اللغة واختلافها، وبعبارة أخرى: إن جعل قوانين الفكر متغيرة ومختلفة تبعًا لاختلاف اللغة يجعل من آليات الاستدلال مختلفة وتابعة لظروف اللغة وملابساتها وهو عين القول بالنسبية المؤدية إلى السفسطة.

(1) السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ، مصدر سابق، 1: 65

2. إن ما ذهب إليه المناطقة من أن اللفظ واللغة عمومًا ليست إلا قوالب للمعنى لا يخلو من تجريد فهو لا يناسب عرفية الحياة الإنسانية التي يتداخل فيها عناصر عديدة، فما ذهبوا إليه صحيح وفي محله لو تم النظر إلى الفكر كمجموعة من المعاني غير المعاشة والمجرّدة عن ملابسات الحياة الإنسانية، أما إذا أردنا التعامل مع اللغة والفكر المعاش فلا بد من اكتشاف العلاقة بينهما لما هو مشهود من اختلاف أنماط الفكر، وعليه فكما أن جعل اللغة والنحو مساوقًا للفكر -كما ذهب إليه السيرافي وأمثاله- مرفوض، كذلك الاقتصار في نظرية اللغة على التنظير لعلاقتها بالمعاني المجردة مرفوض أيضًا.

3. إن ما ذهب إليه العرفاء من أن الألفاظ موضوعة للمفاهيم والغايات والعقل يستنبط المصاديق، لا شبهة فيه ولكنه يفتقر إلى معالجة العلاقة بين الفكر

واللغة وفق السياقات الاجتماعية والبنية التي تنشأ فيها المحاورات وهذا ما سلّط عليه الضوء كلٌّ من دي سوسير وفتجنشتين، ولذا فإننا يمكن لنا أن نخلص إلى أن الفكر الفلسفي عند تعامله الأنطولوجي مع الوجود لا غنى له عن النص واللغة في اكتشاف الآفاق المفهومية التي تفتح له سبيل التفكير لاكتشاف المصاديق العقلية، وأما في تعامله مع اللغة العرفية والمعاشة فهو مرتبط بطريق حتمي بالبنية التي تنتمي إليها اللغة. ومن هنا ذهب السيد محمد باقر الصدر إلى « فهم النص على ضوء ارتكاز عام يشترك فيه الأفراد نتيجة لخبرة عامة وذوق موحّد، وهو لذلك يختلف عن الفهم اللفظي واللغوي للنص الذي يعني تحديد الدلالات الوضعية

والسياقية للكلام»[1] وكأنه بذلك يفرّق بين قيمة الكلمة ودلالتها على ما طرحه دي سوسير.

---

(1) صائب عبدالحميد، الشهيد محمد باقر الصدر من فقه الأحكام إلى فقه النظريات، مركز الحضارة، بيروت، 2008، ص 99.